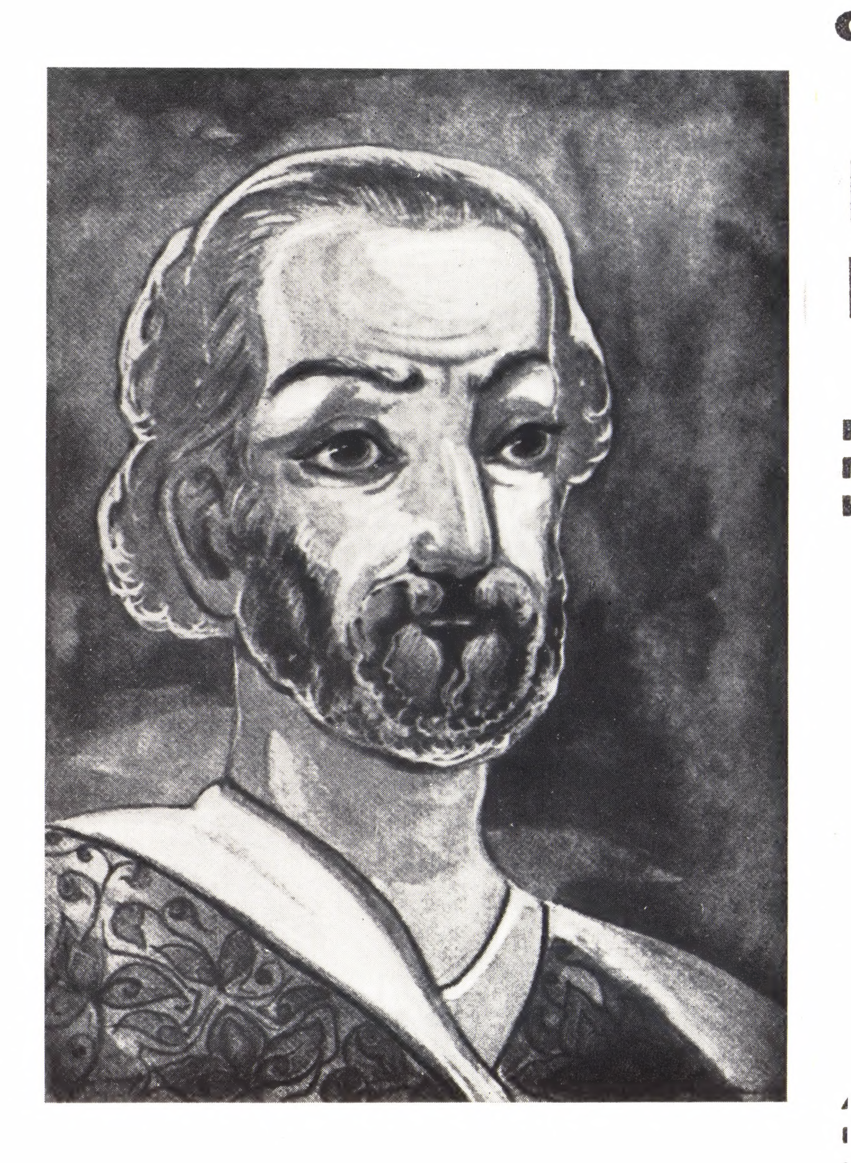
ПЕТРИЦИ

РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ТОМ 91



Иоанэ
ПЕТРИЦИ

РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА – 1984

ББК 87.3
П 30

Редакции
философской литературы

Редакторы тома
Г. В. ТЕВЗАДЗЕ, Н. Р. НАТАДЗЕ
вступительная статья и примечания *Г. В. ТЕВЗАДЗЕ*

Перевод с древнегрузинского языка
И. Д. ПАНЦХАВЫ

П $\frac{0302010000-025}{004(01)-84}$ 18-84

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ПЕТРИЦИ

Иоанэ Петрици — грузинский философ, поэт и переводчик конца XI и начала XII в., выдающаяся фигура древнегрузинской философии и культуры вообще. Наследство Петрици имеет важное значение для установления специфических путей развития средневековой философии на Востоке. Полагают, что Петрици учился в Константинополе и был близок к византийскому рационалисту и платонику Иоанну Италу. После осуждения Итала и его единомышленников в 1083 г. Петрици находился в Болгарии в Петрицонском грузинском монастыре (ныне Бачковский монастырь), основанном соотечественником Петрици Грегором Бакуриани, «главным доместиком — командующим византийскими войсками в Европе» [1]. В начале XII в. просвещенный грузинский царь Давид Строитель приглашает Петрици в основанную им Гелатскую академию, наиболее значительную из двух существующих в Грузии XII в. академий. В Гелати Петрици перевел «О природе человека» Немесия Эмесского (IV—V вв.), неоплатоника, создателя христианской антропологии, и «Первоосновы теологии» Прокла Диадоха (V в.), последнего крупного представителя и систематизатора античного неоплатонизма. Перевод названной работы Прокла Петрици снабдил обширными комментариями. О значении этого перевода говорит тот факт, что в XII же веке появился армянский перевод «Первоснов теологии» Прокла, осуществленный с грузинского перевода [2]. О комментариях Петрици А. Ф. Лосев в предисловии к своему переводу того же произведения Прокла писал: Петрици «сумел совместить глубочайшее знание и понимание философии Прокла с необычайной оригиналь-

[1] *Мина Иванов*. Златарските произведения от XVI—XIX вв. в музея на Бачковския манастир. София, 1967, с. 131.

[2] *Н. Марр*. Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI—XII века. СПб., 1909, с. 113.

ностью и глубиной своих собственных философских теорий» [3]. Изучение наследства Петрици, крупнейшего последователя Прокла на Востоке, А. Ф. Лосев считает важной задачей наших историков философии. Известный исследователь истории аристотелизма В. П. Зубов с сожалением отмечал, что «аристотелевские элементы в системе Иоанэ Петрици (XI—XII вв.) не были еще предметом специальной монографии» [4].

В эпоху Петрици в грузинской культуре впервые в средневековой философии столкнулись ареопагитский неоплатонизм и открытое использование «языческого идеализма» Прокла, который был представлен И. Петрици. Грузинская культура последующих эпох развивалась под влиянием обоих направлений, при этом постепенно усиливалось значение философских воззрений Петрици.

По свидетельству греческого философа IV в. Фемистия, в Западной Грузии уже тогда существовала вполне сложившаяся философская школа, с которой считались и в Константинополе [5]. В колхидской школе изучали Платона и Аристотеля с неоплатонических позиций. После этого философская мысль в Грузии до Петрици прошла долгий и плодотворный путь развития, основным достижением которого можно считать осознание решающего значения родного языка для развития культуры.

Как известно, христианство нашло себе мировоззренческую почву у многих народов. Этому способствовало отрицание им какого-либо значения расовых, национальных, классовых различий. С другой стороны, в странах, где оно укрепилось, христианство нередко становилось стимулом национального самоопределения. Христианское учение предполагало сравнительно высокий уровень самосознания, и распространению его во многих странах сопутствовало создание национальной письменности. В средневековой Грузии велико было стремление к достижению самостоятельности. Георгий Мерчуле, писатель X в., века «наибольшего могущества церкви» в Грузии [6], в сочинении «Житие Григория Ханцтийского» не без гордости говорил, что «Грузией называется обширная страна, где служба

---

[3] *Прокл.* Первоосновы теологии. Перевод и комментарий проф. А. Ф. Лосева. Тбилиси, 1972, с. 23.

[4] *В. П. Зубов.* Аристотель. М., 1963, с. 213.

[5] См. *С. Каухчишвили.* История византийской литературы. Тбилиси, 1973, с. 86.

[6] *Ш. Хидашели.* Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тбилиси, 1962, с. 87.

производится по-грузински»[7]. Иоанэ Петрици считал, что культурная нация должна, опираясь на опыт и достижения других народов, на родном языке создать философское мировоззрение[8]. Он понимал, что язык народа является отражением мировоззрения, и поэтому старался увязать смысл некоторых философских понятий с этимологией грузинских слов[9], чтобы сделать их более понятными для соотечественников. Родной язык для Петрици является средством приобщения народа к общечеловеческой культуре, что с точки зрения философии для него было бы равнозначно — к греческой культуре. Поэтому он ставил целью, опираясь на греческую философию и созданную Ефремом Мцире (XI в.) солидную базу философской терминологии в грузинском языке, выявить внутренние возможности грузинского языка[10] и создать на родном языке оригинальное философское мировоззрение. Это учение не тождественно тому, какое дается в его комментариях к Проклу, так как именно в Послесловии к данной работе грузинский философ высказался в том духе, что при понимании и содействии со стороны соотечественников он создал бы теологию, неприкосновенную для материальности[11].

Самый характер комментариев Петрици на «Первоосновы теологии» Прокла свидетельствует о том, что он представитель новой эпохи в средневековой философии, а именно той, которая отказывается от простого собирательства и повторения мнений авторитетов, стремясь к оригинальному осмыслению мировоззренческих проблем. Такое отношение к традиции невозможно без осознания творческого значения личности. Известно, что Иоанн Дамаскин в своем основном произведении «Источник знаний», в начале первой части, известной как «Диалектика», заявляет, что он ничего не говорит от себя, а лишь сопоставляет мысли авторитетов. Михаил Пселл, родоначальник византийского Ренессанса (вскоре задушенного Алексеем Комнином), указывает, что разъяснения платоновского учения он нашел у других, но не удовлетворен ими и предлагает свою интерпретацию, к которой он

---

[7] Хрестоматия по древнегрузинской литературе. Тбилиси, 1946, с. 132 (на груз. яз.)

[8] См. наст. изд., с. 224.

[9] См. там же, с. 223—224.

[10] См. *Д. Мелакишвили.* Становление грузинской философской терминологии.— Вопросы языкознания, 1978, № 5, с. 123.

[11] См. наст. изд., с. 224.

пришел, изучая первоисточник. Но осторожный, увертливый Пселл прикрывается традиционной формулой: «Не думайте, что высказываю свое мнение», говорю лишь то, что открыл в первоисточнике [12]. Петрици не отступает перед авторитетами грузинской церкви и предлагает свою, неоплатоническую редакцию перевода Библии [13] (что позже нашло отражение в так называемой Мцхетской Библии [14]). Как уже было сказано, он стремился создать и новую философию. Характерно, что, комментируя Прокла, он ни разу не упоминает «Ареопагитики», которые в эту эпоху стали фактически необходимым компонентом христианской теологии и уже были переведены на грузинский язык Ефремом Мцире. Петрици вообще не говорит об «эллинистических лжеучениях» подобно другим своим современникам. В античной философии он видит три главных направления, которые представлены эпикурейцами, перипатетиками и последователями Пифагора и Платона. Эпикурейцев он безоговорочно не приемлет, критикует перипатетиков и даже отчасти самого Аристотеля, принимая его лишь постольку, поскольку он согласуется с Платоном. Заявление Петрици, что при более благоприятной обстановке он мог бы стать Аристотелем христианского богословия [15], не означает его полного согласия со Стагиритом. Он высоко ценит «Органон» Аристотеля, его «Физику» и «Метафизику», однако эти великие произведения в целом являются для него лишь подсобными средствами для утверждения идей философии Платона. Само по себе учение Аристотеля, в отрыве от платоновского, для Петрици недостаточно, так как оно изгоняет творческую причину из сущего [16]. Петрици не согласен считать, что такое понимание Аристотеля неадекватно и отражает лишь взгляды его интерпретатора Александра Афродизийского. С аристотеликами грузинский мыслитель расходится в том, что все мыслимое они подчиняют логике (силлогистике). Этим отрицается непознаваемость единого, так же как и его принципиальное отличие от мира.

---

[12] См. *М. Пселл.* Об идеях как о них учил Платон. Афины, 1976, с. 415 (на греч. яз.; груз. пер. И. Гараканидзе).

[13] См. наст. изд., с. 222.

[14] См. Мцхетская рукопись. Изд. Е. Дочанашвили. Тбилиси, 1981, с. 49 (на груз. яз.).

[15] См. наст. изд., с. 225.

[16] См. там же, с. 56.

Одна из основных заслуг Прокла состоит, по убеждению Петрици, в доказательстве именно логической несостоятельности таких претензий перипатетиков [17].

Испытывая огромное уважение к гениальности Аристотеля, Петрици все же видит в нем человека, Платона же считает божеством. Желание сравняться с Платоном в глазах Петрици выглядело, по-видимому, богохульством. Этим можно объяснить, что он никогда не называет Аристотеля «великим» и тем более «божественным», Платона же нередко украшает этими эпитетами. Здесь Петрици примыкал к мнению М. Пселла, писавшего, что «Платон божествен, но ему подражать невозможно» [18]. Подобно Пселлу грузинский философ считал, что дело Платона и Аристотеля продолжают Плотин, Порфирий, Ямвлих и что своей вершины этот ряд достигает в «бесподобном Прокле» [19]. Специфика позиции Петрици здесь заключается в том, что он старается не согласовать Платона и Аристотеля, а подчинить второго первому.

В развернувшейся в средневековой Грузии дискуссии между платониками и аристотеликами Петрици решительно становится на сторону первых. Это было нелегкое дело, так как авторитет Аристотеля в средневековой Грузии был огромен, и даже после Петрици придворные одописцы XII в. Шавтели и Чахрухадзе вершиной философии считали Аристотеля. Например, Чахрухадзе, упоминая Сократа, Платона, Дионисия и других в «Тамариани», говорил:

Знал естество тел лишь Аристотель —
Кем совершенство благ достигнуто...[20]

Аристотелевское направление было, видимо, самым многочисленным, его возглавлял представитель Икалтойской академии в Грузии, наставник и советник Давида Строителя Арсен Икалтоели, полагающий, что платоники подобно Платону «рассказывают сказки» [21]. Но известная

---

[17] См. там же, с. 27.

[18] Цит. по: *Я. Н. Любарский.* Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978, с. 136.

[19] *Михаил Пселл.* Хронография. Пер. Я. Н. Любарского. М., 1978, с. 80.

[20] *Чахрухадзе.* Тамариани. Пер. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1942, с. 103.

[21] См. *И. А. Лолашвили.* Арсен Икалтоели. Тбилиси, 1978, с. 138 (на груз. яз.).

религиозная терпимость Давида Строителя распространялась на всю сферу духовной культуры. Вторым значительным направлением грузинской философской мысли был ареопагитский неоплатонизм, представленный Ефремом Мцире, которому Грузия обязана прекрасным переводом ареопагитских книг. Третье направление было тоже христианско-неоплатоническое, но исходило прямо из Прокла. Основные положения этого направления изложены Петрици в комментариях к «Первоосновам теологии» Прокла. Два последних направления примыкали к платоновской линии в философии, и каждое из них имело на это право. Шота Руставели (XII в.), ориентирующийся на «афинских мудрецов», достойными подражания учителями считает Платона и Дионисия Ареопагита [22], но не упоминает Аристотеля, а Петрици, считая Прокла истинным наследником Платона, как-то демонстративно обходит молчанием «Ареопагитики».

Мы не располагаем данными, позволяющими утверждать, что Петрици догадывался о зависимости «Ареопагитик» от Прокла или считал Прокла зависимым от «Ареопагитик», как этого требовало христианское мировоззрение. Но очевидно, что Петрици не довольствовался тем, что было сделано автором «Ареопагитик», в противном случае как его комментарий к «Первоосновам теологии», так и его заявление о надобности новой теологии потеряли бы всякий смысл. Он обратился к подлинному первоисточнику «Ареопагитик», т. е. к философии Прокла, и поставил задачей заново проделать всю работу, осуществленную автором «Ареопагитик». Это дает основания полагать истинным первое утверждение. Правомерность рассмотрения вопроса в таком аспекте станет более ясной, если мы укажем на то, что ряд философских проблем в комментариях Петрици и в «Ареопагитиках» решаются одинаково, иногда даже словесно совпадают [23]. Это касается не только характеристики единого и понимания несубстанциальности зла, но и проблем «мудрого молчания» [24] и понимания роли философа как поверенного великой тайны, т. е. тво-

---

[22] См. *Ш. Руставели.* Витязь в тигровой шкуре. Пер. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1957, строфы 694, 797, 1495.

[23] См. «Проблемы истории философии средневековья», ч. 1. Тбилиси, 1981, с. 51—54.

[24] См. наст. изд., с. 62, ср.: *Петр Ивер* [*Псевдо-Дионисий Ареопагит*] Труды. Тбилиси, 1961, с. 7 (О божественных именах I 3).

рения мира [25]. Однако вопреки официальному мировоззрению Петрици отрицает персонификацию и антропоморфическое понимание бога, отрицает возможность нарушения законов природы по воле бога, ничего не говорит об объективной силе молитвы [26]. В «Ареопагитиках» «эманационистское начало в конечном итоге подчиняется креационистскому» [27]. Петрици остается верен принципу эманации и не утверждает подобно автору «Ареопагитик» (идя против официальной религии), что «ожило и тело бога» [28]. Сопоставления можно умножить; укажем на их источник. В «Ареопагитиках» доказывается, что античные философы не смогли возвыситься до понимания истинного бога-творца, они созданное богом принимали за бога [29]. Это мнение подавляющего большинства теологов. Петрици решительно отрицает его. В комментариях на «Первоосновы теологии» Петрици доказывает, что философы-платоники, и в особенности Прокл, достигли вершины возможного для человека понимания единого бога. В комментариях к 112-й главе Петрици считает свою позицию совершенно доказанной и тоном победителя обращается к противникам: «Где же те, которые обвиняли мудрецов, что они доказывают многобожие? Ведь они будут сожалеть, что по незнанию состряпали ложь» [30].

Как переводчик и комментатор философских произведений Петрици четко разграничивает точный перевод текста и свою интерпретацию. Полагают, что позднее аналогичный подход к переводу Аверроэс перенял от комментатора Корана. Теория перевода философских текстов в средневековой Грузии складывалась в тесном контакте с практикой перевода Библии и других церковных книг. Учитель Петрици Ефрем Мцире для оправдания предпринятого им нового перевода «Источника знания» Иоанна Дамаскина писал, что его именитому предшественнику под силу было изменение текста, а он не может себе это позволить. Он знает, что сочинения обыкновенных людей можно изменить, расширить или сократить, но ему нравится прием переводчиков священных книг: перевод без измене-

---

[25] См. наст. изд., с. 92, ср.: *Петр Ивер [Псевдо-Дионисий Ареопагит]*. Труды, с. 136.

[26] См. *Петр Ивер [Псевдо-Дионисий Ареопагит]*. Труды, с. 248—249.

[27] *В. В. Соколов.* Средневековая философия. М., 1979, с. 90.

[28] См. *Петр Ивер [Псевдо-Дионисий Ареопагит]*. Труды, с. 67.

[29] См. там же, с. 237.

[30] См. наст. изд., с. 163.

ния текста, каким бы обыденным и требующим приукрашения он ни казался [31]. Петрици согласен с этим и он «облегчает» себе дело тем, что Прокла Диадоха ставит наравне с отцами церкви. В своем предисловии к «Элементам теологии» Петрици рассказывает о Прокле как о святом, рождение и миссия которого были предсказаны свыше [32].

Обладая глубоким знанием первоисточников на греческом языке, Петрици называет и даже цитирует почти все основные произведения Аристотеля и нигде не ссылается на псевдоаристотелевские сочинения, даже на так называемую «Теологию Аристотеля», которая в его эпоху считалась одним из основных трудов Стагирита. Эта работа начиная с IX в. сначала на Востоке (у арабов), а потом на Западе облегчала философам задачу согласования учений Платона и Аристотеля, так как она представляла собой парафразы из «Эннеад» Плотина [33]. Как бы отвечая современникам, считающим «Теологию Аристотеля» подлинным произведением, Петрици утверждает, что третья часть трудов Аристотеля, следующая за исследованиями, касающимися логики и физики, а именно «Метафизика» является его теологией [34]. Петрици не был первым, кто видел в «Метафизике» Аристотеля теологию. Александрийская школа неоплатоников такое понимание «Метафизики», по крайней мере в VI в., считала общепризнанным [35]. Петрици хорошо знаком как с идеями александрийской школы этого периода, так и с ее диспутами с последователями Аристотеля. В комментариях к 64-й главе «Первооснов теологии», которая касается различия между душами самостоятельными и существующими лишь в другом, Петрици вспоминает большую дискуссию по этому вопросу между последователями неоплатоника Асклепия, ученика Аммония Гермия (V—VI вв.) [36], и Александра Афродизийского [37]. Неоплатоник Петрици не согласен с Александром, по которому самостоятельностью обладает лишь мировая душа, а индивидуальные души — эфемер-

---

[31] См. *Иоанн Дамаскин.* Диалектика. Тбилиси, 1976, с. 66—68.

[32] См. наст. изд., с. 27, 28. *И. Петрици.* Труды, т. 2, с. 4—5.

[33] Aristoteles in der neueren Forschung, Nrsg. R. Moraux. Darmstadt, 1968, S. 295.

[34] См. наст. изд., с. 219.

[35] См. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979, с. 445.

[36] Его «Введение к «Пяти терминам» Порфирия Философа» было переведено на грузинский язык в XII в.

[37] См. наст. изд., с. 139.

ные отблески ее, не обладающие независимым от тел существованием.

Всякое тело для Петрици — единство материи, которая сама по себе лишь возможность, и формы, представляющей сущность предмета, его специфическую структуру. Формы — это роды, как излучения истинно сущего, которые, соединяясь с материей, становятся сущностью соответствующего тела. Каждое сущее — это оформленное существование. Наличие синтезирующей силы рода в предмете делает его познаваемым. В этом смысле Петрици утверждает, что нет сущего, которое было бы непознаваемым. Грузинский философ не отождествляет роды и души. Роды, так же как и разум, имеют цельную идеальную природу. В них совпадают сущность и действие, возможность и действительность. Поэтому они независимы как от времени, так и от пространства. Душа отлична от них и нуждается в теле как в подлежащем [38].

Всякое тело сложно. Петрици разделяет мнение Немесия Эмесского о материальном как о бесконечно делимом. Тела и вещи в природе — своеобразное торможение этой делимости. Если из «равнодушных» друг к другу материальных элементов создается целое как система, это указывает на наличие в теле синтезирующей силы родов, или души [39].

То, что тело является сложным, а душа проста, европейская философия знает от Платона. С этим связано его доказательство бессмертия души. Однако далеко не многие философы отдавали себе отчет в том, что для Платона «простота» души не является неразличимостью, или несуществованием ее частей, или отрицанием богатства ее содержания. Платон ясно говорил о частях души, о многообразии ее содержания, но все же считал ее неделимой в отличие от тела. Тут кроется одна из важных диалектических проблем в философии Платона и средневековья. Гегель недооценивал значения этой важной проблемы. Простоту души он трактовал как «скудное, абстрактное, одностороннее определение» [40]. Между тем «простота» души

---

[38] См. там же, с. 111.

[39] См. *Немесий Эмесский.* О природе человека. Пер. И. Петрици. Тбилиси, 1914, с. 25.

[40] *Г. В. Ф. Гегель.* Энциклопедия философских наук, т. 1. М., 1974, с. 136. Простота как основное определение души «понималась здесь в смысле абстрактной простоты, исключающей различие, которое как сложность признавалось основным определением тела и затем материи вообще» (там же, с. 148).

заключает в себе большую сложность. Ведь душа состоит из множества осознанных и еще большего числа неосознанных представлений. Без этого была бы немыслима теория припоминания Платона. Петрици особое внимание обращает на эту сторону дела. Душа проста лишь в том смысле, что в отличие от тела ее «части», т. е. разные способности и представления, не могут существовать в отдельности. Части материального, говорит Петрици, даже тогда, когда их объединяет душа, противопоставляются и отрицают друг друга, как пространственные. Они противоположны уже тем, что одно и то же пространство не могут одновременно занять два тела. Душа не является пространственной, и в ней пространственные явления и процессы представлены как образы, свободные от пространства. Это простейшая основа единства реальных противоположностей в идеальном. Противоборствующие стороны реальности, разрушающие и отрицающие друг друга в действительности, становясь содержанием познавшей их души, находятся в гармонии та́к, что они не сливаются и не смешивают своих свойств [41]. Чем выше стоит душа на ступенях эманации, тем гармоничнее ее содержание, т. е. тем свободнее оно от противоположностей. Этот процесс восхождения совершается за счет не абстрагирования или обеднения содержания, а его своеобразного объединения, когда противоположность снимается, но специфика «составных частей» содержания сохраняется. Иначе Петрици вынужден был бы признать или вторую, независимую от самого единого причину, или процесс эманации, в котором в следствиях появляется что-то новое. Как одно, так и другое было неприемлемо для неоплатоника. Первопричина у Петрици является простым, но заключающим в себе непостижимым для нас образом все богатство содержания существующего и мыслимого вообще. Как и Прокл, Петрици понимал, что простота первопричины — простота особого рода. Абстрактная простота, которая, говоря словами Гегеля, исключает различие, у Петрици признается именно определением материи. «Простое бывает двоякое»,— пишет он; простота беспричинная — причина всего существующего, и она неизмеримо лучше всякого составного, но простым является и первичная материя, которая лишена всякой дифференциации и «хуже» любого

---

[41] См. наст. изд., с. 47.

составного, так как беднее содержанием [42]. Простоту единого Петрици понимал как полную однородность его всеобъемлющего содержания. Многообразие в едином дается в полном единстве, в полной гармонии. Там ничего нет обособленного от целого, и в этом смысле в едином нет множества. Единое является кульминацией процесса возрастающего совпадения противоположностей, который начинается как процесс, обратный эманации, процесс восхождения к единому, процесс идеализации. Он охватывает все сущее и является свидетельством присутствия идеального и духовного во всем. Тело само по себе никуда не стремится. Отделением от него души тело превращается в чистую материю, т. е. в не-сущее. Поэтому, несмотря на то что тело не возвращается к единому, Петрици утверждает, что все сущее как эманация единого возвращается к нему же. В процессе идеализации постепенно устраняются противоположности предыдущей ступени, но не ее содержание. Говоря словами Аль-Фараби, согласно Петрици, «противоположность является несовершенством бытия» [43], хотя для всякого бытия, для всего сущего она необходима для существования и развития, т. е. восхождения к единому. При этом Петрици, так же как и другие неоплатоники, включая Николая Кузанского [44], не обращает внимания на то, что сама устраненная противоположность имеет специфическое содержание, которое не переходит в высшую ступень, чем разрушается монизм мировоззрения, так как в следствии не допускается содержание, не находящееся в причине.

Каждое основное положение Прокла Петрици рассматривает в его генезисе, оценивает и логически, и мировоззренчески. Комментарии Петрици — это часто самостоятельные исследования по наиболее важным проблемам средневековой философии, например: по проблемам единого и множества, добра и зла, причины и следствия, материи и формы, аналогии, роли опыта в познании и т. п. Петрици, с одной стороны, показывает зависимость соответствующего основного положения Прокла от Платона, Аристотеля или других мыслителей, с другой стороны, старается доказать, что данное положение находится в полном согласии с христианством. В определенном аспекте коммента-

---

[42] См. там же, с. 136.

[43] *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1972, с. 249.

[44] См. *Николай Кузанский.* Сочинения, т. 1. М., 1979, с. 47.

рии Петрици можно рассматривать как своеобразную историю философии, написанную для оправдания синтеза взглядов Прокла и средневекового мировоззрения.

«Средние века,— писал Ф. Энгельс,— присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей...» [45] В такой атмосфере нас поражает смелость мыслителя из Гелати. Бог для грузинского философа в конечном итоге — философская категория, выражающая абсолютно первичную причину всего, равную благости и непознаваемую для нас. Называя бога отцом, пишет Петрици, мы выражаем не свойства бога, а лишь наше отношение к нему. Мы, желая почтить себя, осмелились называть его отцом [46].

У Петрици мы находим довольно широкое понимание возможностей человеческого мышления. Философ ставит вопрос даже о том, существует ли бог, т. е. единое [47]. Свои комментарии он пишет не только для единомышленников, но и для инакомыслящих. Он вызывает их на полемику и надеется переубедить их, стремится доказать, что беспристрастное исследование неизбежно приводит к допущению существования единого. Ни высказывания отцов церкви, ни даже Священное писание в комментариях Петрици никогда не выступают в качестве решающего доказательства. Доказательства строятся по методу доведения противоположного до абсурда, т. е. до логического противоречия. Такую редукцию Петрици, разумеется, не осуществляет относительно каждого принятого им положения, но ее возможность всегда подразумевает.

Петрици убежден, что истинная философия в принципе является мировоззрением. Философия как теоретическая теология у него высшее, завершающее учение в системе человеческого знания и следует за логикой и физикой. Поскольку различие между философией и теологией как учением о догматах веры все же существует, философия и для Петрици является служанкой теологии. Однако это такая служанка, которая, говоря словами Канта, несет факел и указывает путь своей госпоже. Отнесение этого

[45] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, с. 314.
[46] См. наст. изд., с. 30.
[47] См. там же, с. 26, 218.

кантовского определения к Петрици — не преувеличение, если вспомнить положение последнего о том, что философ является поверенным в делах творения [48].

Учение о едином как единстве противоположностей Петрици считает одной из основных заслуг Прокла. Трансцендентность единого проявляется именно в том, что все иное состоит из противоположностей. Всякая противоположность подразумевает свою основу, которая непротиворечива, и найти ее — необходимая задача познания. Противоположность в сущем, как в идеальном, так и в материальном, проявляется в виде единства сходства и различия. В материальном преобладает различие, в идеальном — сходство [49]. Всякая причина, если она не абсолютна, не совпадает с единым, является непротиворечивой лишь в отношении своего следствия и в свою очередь в отношении собственной причины сама составлена из противоположностей. Таким образом, свободная от противоположностей в означенном смысле причина проявляется как носитель противоположности. Тем самым причина скрывает себя, скрывает свое истинное содержание, но не свое существование. В этом смысле каждая причина сходна с единым. Оно как совершенно свободное от противоположностей, проявляясь в мире, скрывает свою истинную природу. Мир и предметы мира «несхоже схожи» с единым [50]. Человеческое познание может установить лишь необходимое существование непознаваемой причины существующего.

Петрици стремился, во-первых, доказать существование единого, во-вторых, так осмыслить причинно-следственные отношения, чтобы показать, что первое единое в отличие от всех других видов причин ничего не уделяет из своей сущности своим следствиям [51], поэтому оно полностью независимо от следствий. Но следствия каким-то образом всегда причастны ему и стремятся к нему [52].

Исходя из философии Прокла, он старался доказать, что признание существования единого необходимо не только тогда, когда допускается сущее (окружающий нас мир или сам познающий субъект), но и тогда, когда допускается не-сущее [53]. Не-сущее — материя — для Петрици не яв-

---

[48] См. там же, с. 92.
[49] См. там же, с. 101.
[50] См. там же, с. 136.
[51] См. там же, с. 133.
[52] См. там же.
[53] См. наст. изд., с. 178.

ляется абсолютным ничто. Она не является сущим, поскольку лишена какой-либо определенной формы. Это первая материя, но в отличие от первоматерии Аристотеля в своей возможности она независима от первопричины, единого. Не-сущее как бесформенная материя, «как несущее все же является одним», находится в пределах владения единого [54]. Это единство без различия, без внутреннего определения, без какой-либо дифференциации. Такое единство — минимальное проявление божественной силы сверхсущего, единого. Здесь для Петрици гарантия монизма в мировоззрении: как существующее, так и несуществующее, т. е. мыслимое вообще, происходит из единого и подчиняется ему [55].

Заслуга Петрици состоит в том, что он дает (хотя и в теологической оболочке) оригинальную трактовку целого ряда важнейших философских проблем. Внимание современного читателя, несомненно, привлечет тонкая разработка Петрици диалектики мышления, которая раскрывается у него в процессе исследования причинности. Связь между сущими, утверждает он, есть связь между различными и состоит из сходства и различия. Сходство и различие как в мышлении, так и в реальности строго коррелятивны. С точки зрения истории развития диалектического мышления немаловажным является утверждение Петрици о том, что квантитативные соотношения между сходством и различием в предметах представляют собой основу квалитативного различия между ними. Не менее важным кажется нам введенное Петрици диалектическое понятие «тождественное другое» [56]. Причина похожа на следствие, в следствии не может быть ничего того, что не было бы в причине, но следствие всегда отлично от причины. В нем содержание причины дается в форме новой противоположности. Такое одновременное сходство и различие при строгой коррелятивности Петрици закрепляет понятием «тождественное другое» [57]. Не отрицая значения опыта как источника нашего знания [58], Петрици, однако,

---

[54] См. наст. изд., с. 134.

[55] Подобный же подход см. *Thomas V. Aquino.* Untersuchungen über die Wahrheit. Bd. Freiburg, 1952, S. 101.

[56] См. наст. изд., с. 101.

[57] *S. Chidascheli.* Neoplatonismus im Mittelalterlichen Georgien.— «Plotino e il Neoplatonismo». Roma, 1974, S. 480.

[58] См. наст. изд., с. 223.

считает, что всякое знание остается случайным наблюдением, если не установлена причина, которая с необходимостью вызывает наблюдаемый нами порядок. Каждый знает, что месяц убавляется, но почему? Это знает лишь мудрец. Каждый знает, что Земля находится в воздухе, но как это возможно, знать дано лишь мудрецу. Знание есть знание первых причин, повторяет Петрици вслед за Аристотелем, без этого наше понимание чего-либо даже нельзя назвать знанием, оно скорее заблуждение и незнание [59]. Поскольку это так, философия в качестве мировоззрения, т. е. учения о едином начале и о первых причинах, необходима для человеческого познания, для каждой науки. Единое в онтологическом смысле есть условие всякого существования, а в гносеологическом — условие всякого знания.

Исходя из Прокла, Петрици вносит коррективы в традиционно перипатетическое понимание причинности, к аристотелевским четырем причинам он добавляет пятую, творческую причину как причину в собственном смысле. Из всех видов причин (творческая, формальная, целевая, материальная и инструментальная) лишь творческая причина, уверяет грузинский философ, существенным образом отличается от своих следствий. Она существует до и без следствий в своей полноте [60]. Введением некоррелятивной следствию причины размежевываются необходимость и причинность. Причинность становится одним из видов необходимой связи. Петрици упрекает Аристотеля, Александра Афродизийского и других перипатетиков в том, что они вопреки Платону творческую причину изгнали из сущих [61]. Предполагаемый учитель Петрици — Иоанн Итал так рьяно не ополчался против Аристотеля. Он лишь отмечал, что у Платона мы находим шесть причин (материальную, формальную, творческую, целевую, инструментальную и парадигматическую), а Аристотель в «Физике» отверг две последние [62]. Учение Петрици о пяти причинах сходно с соответствующим учением Фомы Аквината,

---

[59] См. там же, с. 58.

[60] См. наст. изд., с. 145.

[61] См. наст. изд., с. 56; см. также *G. Tewsadse.* Aristoteles in Joane Petriziis Kommentaren.— Zejtschrift Universität Jena, 1977, H. 1, S. 58.

[62] См. *Иоанн Итал.* Сочинения. Тбилиси, 1966, с. 50 (на греч. яз.; груз. пер. Н. Кечакмадзе. Рукопись).

что определяется общностью их цели и источников, хотя Doctor communis был аристотеликом [63].

Оригинальна у Петрици и трактовка проблемы времени. Проблема времени, начиная с Анаксимандра, красной нитью проходит через всю европейскую философию. Грузинский философ считает эту проблему не только важной, но и очень сложной. Какова природа времени, спрашивает он, и какова природа всего существующего во времени? В каком отношении находится оно со временем и как отличается от вечного? [64] Для объяснения этих проблем он анализирует античную философию и мифологию, но основное внимание уделяет соотношению платоновского и аристотелевского понимания времени.

В первую очередь Петрици берется за уточнение терминов. Слово «пора» («жами»), говорит Петрици, соответствует лишь греческому «каирос», который в свою очередь часть хроноса [65]. Не находя в родном языке слова, точно соответствующего слову «хронос», Петрици объясняет его значение и пользуется термином в грузинской транскрипции. (Между прочим, точно так поступает и один из авторитетных современных историков античной философии — В. Гатри [66].) Такое разграничение значений понятия «время» нужно Петрици для обоснования платоновского понимания отличия времени чувственного и времени сверхчувственного. Аристотель и перипатетики, сообщает Петрици, утверждали, что «время — мера движения» [67]. Поэтому время распространяется лишь на то, что движется, т. е. до неба как до первого движущегося тела. Но Петрици хочет доказать, что раз существуют не только материальные тела, то всякое существующее имеет соответствующее ему время. Аристотель считал противоречием допущение сразу многих времен [68]. Петрици полагает, что в разных сферах вселенной существуют разные виды движения, поэтому и времена («жами») в кругах Кроноса,

---

[63] См. *В. Офферманс.* О пяти причинах у Петрици и Фомы Аквинского.— «Мацне» (Тбилиси), серия «Философия, психология...», 1972, № 3.

[64] См. наст. изд., с. 119.

[65] См. там же, с. 120.

[66] *W. Guthrie.* A history of Greek philosophy, vol V. Cambridge, 1979, p. 299.

[67] *Аристотель.* Физика 220в 24.

[68] См. там же, 218в 5.

Диоса, Ареса, Аполлона, Гермеса, Афродиты и Артемиды разные [69]. Хотя они и движутся, но обладают вечностью и находятся во всеобщем времени. Что касается чувственного мира, составленного из четырех элементов, где все возникает и уничтожается, он находится в частичном времени. В этой сфере существуют судьба и рок [70]. Как всеобщее, так и частичное время («жами») сопряжены с движением и отличаются от хроноса.

Но во временном все же есть нечто невременное, бестелесное, не подчиняющееся времени. Оно как бы олицетворяет присутствие высшего начала. Это природа вещей. Природа как закон, как сущность тленных вещей всеобща и вечна. Ведь умирает тот или иной человек, а не «человечность», утверждает Петрици и желающему углубиться в эту проблему указывает на «Возникновение и уничтожение» Аристотеля [71].

Определение времени Аристотелем, по мнению грузинского мыслителя, правомерное в отношении чувственного мира, становится недостаточным и ущербным при распространении на всю сферу мыслимого бытия. Поэтому более глубоко, по его мнению, понимание времени, которое в отношении хроноса есть у Платона, утверждавшего, «что хронос является образом вечного» [72]. Триста лет спустя другой неоплатоник, Николай Кузанский, в работе «Охота за мудростью», тоже колеблясь в этом вопросе между Платоном и Аристотелем и как бы повторяя совершенно незнакомого ему грузинского неоплатоника, скажет о движении, что его мерой является время. Подобно Петрици Кузанец не сомневается, что Платон видел суть проблемы яснее других, утверждая, что время есть образ вечного, «время подражает вечности» [73]. Но в отличие от Петрици Николай Кузанский утверждал, что время имело начало и будет иметь конец.

Петрици ищет мерило не только для движения и движущегося, но и для идеальной, неподвижной сферы, где тотальным мерилом служит вечное. Неизвестно, знал ли Петрици, что в V в. греческое *айон* означало не тотальность хроноса, а только его частичность и лишь Пиндар пользо-

---

[69] См. наст. изд., с. 128.
[70] См. там же, с. 132.
[71] См. наст. изд., с. 130.
[72] Там же, с. 119.
[73] *Николай Кузанский.* Сочинения, т. 2. М., 1980, с. 360.

вался им для обозначения «времени вообще», а Аристотель в главе IX книги «О небе» отрицал понимание хроноса как всеобъемлющего, хотя в «Физике» опять соглашался с таким пониманием [74]. В комментариях Петрици единственное значение *айон* служит мерилом там, где отсутствует временна́я последовательность. Правда, здесь наличествует дифференциация, существует субординация, различаются первое и дальнейшее, но не в отношении временно́й последовательности, а по значению. Для понимания сферы бестелесных и простых сущностей мы вынуждены пользоваться понятиями и образами, которыми оперируем в чувственном мире, но должны помнить, что это всего лишь аналогии [75]. В идеальной сфере все существует одновременно: первое и последующее, целое и часть, сущность и действие, причина и следствие [76].

Большое место в мировоззрении Петрици занимает проблема человека. Возможно, он явился одним из первых философов средневековья, связавших чисто теоретический аспект данной проблемы с назначением реального человека как представителя конкретной культуры данного народа.

Петрици принимает теорию припоминания Платона в неоплатонической редакции. Смысл библейского мифа о грехопадении первого человека, который в состоянии догреховности был бестелесным, он отождествляет с платоновским мифом о ниспадении душ в этот мир в результате недооценки сверхчувственного [77]. Человек должен исправить свою ошибку. Он обязан возвратиться в сверхчувственную сферу и в конечном счете слиться с единым. Такое возвращение — главное, метафизическое назначение человека. Выход за пределы физики не совершается независимо от воли человека. Но вместе с тем этот процесс как осуществление заложенной в природе человека возможности является осуществлением божьей воли. Именно в этом смысле говорит Петрици о помощи бога человеку [78]. Свое неземное назначение человек осуществляет путем познания и соответствующим деянием. В сферу сверхчувственного возвращается лишь душа, освобождаясь от чувствен-

---

[74] *Z. Elders.* Aristotele's Cosmology. Assen, 1966, S. 147.

[75] См. наст. изд., с. 124.

[76] См. там же, с. 123—124; см. также *Г. Тевзадзе.* Проблема аналогии в философии И. Петрици.— Сб. ст. «Ш. И. Нуцубидзе» (к 90-летию со дня рождения). Тбилиси, 1980, с. 70—82.

[77] См. наст. изд., с. 212.

[78] См. там же, с. 213.

ного и телесного вообще. Познание начинается с удивления, постоянно вызываемого зримым миром, его явлениями и порядками. Вслед за Платоном, Аристотелем, Проклом и Олимпиодором грузинский философ считает, что в процессе познания, устанавливая причину, человек, говоря словами Аристотеля, «убегает от незнания» [79]. Стагирит учил, что «в каждом произведении природы найдется нечто достойное удивления» [80]. Петрици считает, что удивление вызывает единство материального и нематериального, наличие следов сверхчувственного и в конечном итоге — единого во всем существующем [81]. Факт удивления нарушает предшествующее ему единство человека с космосом. Познание стремится восстановить утраченное единство посредством ответа на возникший в связи с удивлением вопрос. Но каждое решение конкретного вопроса, т. е. установление причины, рождает новый, еще более сложный вопрос. Удивление возрастает по мере понимания величия связанного с чувственным идеального и осознания идеальности сокровенных глубин человеческой души.

Деятельность познания начинается как рассудочная. Рассудочное познание состоит из трех моментов: познающего, познаваемого и самого процесса познания. Предмет познания для неоплатоника выше познающего субъекта, цель познания — возвышение субъекта до предмета, даже их слияние. Рассудочное познание, достигая в процессе реальной деятельности, осуществляющейся во времени, совпадения объекта и познающего субъекта, встает перед новой задачей. На высшей ступени человеческого познания, на разумной его ступени, это совпадение происходит без опосредствующего процесса познания. Здесь проявляется его интуитивная сила, благодаря которой разумное познание становится вне времени. Разум тем самым непосредственно усматривает свой предмет — сферу действительно сущих идей. В разуме совпадают возможность и действительность. Его познавательную деятельность можно трактовать как самопознание. Но и ему недоступно единое. Единое выше познания, так как всякое познание указывает на недостаток, восполнить который становится целью [82].

Единое как высшая причина трансцендентно для разумного познания, распространяющегося на все имеющее

---

[79] См. *Аристотель.* Метафизика I 2, 982b 20.
[80] *Аристотель.* О частях животных. М., 1937, с. 50.
[81] См. наст. изд., с. 158.
[82] См. там же, с. 31, 193.

форму или тем более на ее обобщенное выражение — на идею. Единое выше формы и выше существования. Его возвышенность и трансцендентность, а также осознание его необходимости для космоса порождает удивление, стимулируя познание, достигающее своих высших ступеней. Такое удивление принципиально отличается от предыдущих, более эмпирических его проявлений. Тут удивление сопровождается осознанием его непреодолимости. Это онемевающее удивление («ганцвибребаи») перед непознаваемостью высшей причины, единого, указывающее на необходимость слияния с ним путем отказа от мира и от своей самости [83]. На этом уровне человек осознает высшую цель существования. Это традиционное в средневековье учение о назначении человека Петрици старается соединить с приятием этого мира и с обязанностью человека перед своим народом. В этом он существенно отличается от Порфирия [84], которого Петрици часто цитировал и считал верным учеником «великого Плотина» [85].

В комментариях Петрици можно увидеть приближение к будущему деизму, ибо, по его убеждению, бог не обладает свободной волей и не меняет однажды установленного порядка мира. Реально мир управляется заложенными в нем законами. Космос, созданный богом, вечен. Он своеобразный перпетуум-мобиле. Петрици выражает это платоновским *аутодзоон* — «живое само по себе» [86]. Возвращением души человека к богу целостность космоса не нарушается. Конкретные чувственные явления преходящи, но в них заложена возможность повторения или продолжения рода. В живых существах это осуществляется посредством любви. В человеке заложена способность любить с двойной целью: во-первых, чтобы любить и соединяться с отцом души нашей — с единым, а во-вторых, чтобы мы, как преходящие, оставили природе заменяющих нас [87]. В человеке первая цель подчиняет себе вторую, которая является высшей целью бессловесной твари. Если человек подчиняется лишь последней, Петрици называет это злом, хотя считает ее необходимой для высшего назначения человека. Человек должен не только сам подняться до разумной

---

[83] См. там же, с. 98, 218.

[84] См. *Диоген Лаэртский*. О жизни... философов. М., 1979, с. 462, 475.

[85] Наст. изд., с. 119.

[86] Там же, с. 158.

[87] См. там же, с. 218.

жизни, но и заботиться о продолжении разумной жизни людей, т. е. воспитать заменяющих себя. Это второе, по мнению грузинского неоплатоника, назначение человека мы можем назвать космологическим назначением.

По Петрици, человек должен заботиться не только о себе подобных, любовь его должна распространяться и на неразумные существа; эта мысль не нова. Она проводится в Библии (Быт. 1,26). Немесий Эмесский напоминает, что владыка имеет определенные обязанности перед своим владением. В работе «Человек в древнегрузинской литературе и жизни» И. А. Джавахишвили показал, что старший современник Петрици Георгий Монах требовал, чтобы человек не ограничивался человеколюбием, чтобы он заботился и о бессловесной твари [88]. Переводом труда Немесия «О природе человека» Петрици продолжает эту гуманистическую традицию. Философское обоснование такого отношения к миру он видит в теории несубстанциальности зла и абсолютности добра [89].

Петрици напоминает, что человек — всегда представитель какого-либо народа и служение ему — священная обязанность. Несмотря на то что он осознавал недостаточность развития родной культуры и ощущал враждебность со стороны официальной церкви, Петрици считал своей обязанностью трудиться на благо своего народа [90]. Это — четвертое назначение человека, посредством которого он выполняет все остальные. Во времена схоластики такое отношение к своему народу встречалось не так уж часто. Для Ансельма Кентерберийского, например, долг перед богом исключал все остальные обязанности человека. Яснее выразился по этому вопросу другой современник Петрици — Бернар Клервосский (1090—1153). «Забудь свой народ, родительский дом»,— требовал он во имя исполнения человеком своего назначения [91]. И в тогдашней Грузии некоторые думали так, хотя были и переоценивающие значение родной культуры и языка. Петрици избрал наиболее плодотворный путь. Он высоко ставил и достижения других народов, в особенности греческого, и считал

---

[88] См. *И. Джавахишвили.* Вопросы истории грузинского языка и литературы. Тбилиси, 1956, с. 149.

[89] См. наст. изд., с. 219.

[90] См. там же, с. 224.

[91] Цит. по: *Г. Эйкен.* История и система средневекового мировоззрения. СПб., 1907, с. 279.

необходимым их использование для обогащения родной культуры. Этой цели служили его превосходные переводы, а в своих комментариях он постарался, кроме того, своеобразно осмыслить единство основных мировоззренческих проблем и дать их философское обоснование [92].

Грузинский неоплатоник Иоанэ Петрици является, с одной стороны, продолжателем традиции Константинопольской академии XI в., а с другой — далеким предшественником философов Платоновской академии XV в. во Флоренции.

Но философия Петрици ценна не только как значительный этап в развитии духовной культуры. Современный читатель с интересом и пользой для себя ознакомится с глубоким анализом Петрици таких важных философских проблем, как соотношение причины и следствия, простого и сложного, проблемы времени, аналогии, назначения личности и т. д. В этом смысле грузинский философ является нашим современником.

Гурам Тевзадзе

---

[92] См. наст. изд., с. 223.

РАССМОТРЕНИЕ ПРОКЛА ДИАДОХА И ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Нам следует познать сущность великих богословских теорий, но сперва надо уяснить идею настоящей книги. А ее идея заключается в следующем: во-первых, в том, чтобы выявить единое, уяснив, есть ли единое, и доказать силой силлогизмов существование этого единого, о котором много спорят, и тем избежать такого положения, когда не-единое мыслится как единое и это утверждается. Многие сущие притязают на то, что они едины, хотя таковыми не являются. Это и исследуется при помощи логических законов, а также раскрывается чистота безупречного единого.

Сказанное станет яснее, если привести примеры: что бы ни назвать и ни предложить пониманию — небо ли, душу ли, разум ли или само истинно сущее, которое я называю первой сущностью и первым сложным,— ни одно из них не является единым, так как налицо его природа и его части, из которых оно состоит, т. е. оно не безупречно, не есть чистое единое, как говорил Парменид Сократу [1].

Мир созданных и сложных вещей [Зенон] называл дремучим лесом и соблазном, а философа сравнивал с лаконийским псом [2]. Ибо многие претендуют на то, что узрели единство, но честь единства они незаслуженно приписывают многим вещам за тонкость и плотность их соединения и бестелесность рода идеи, тогда как они соединены с природой и состоят из частей.

Но само безупречное, а не лишь выдаваемое за таковое единое не связано ни с природой, ни с бытием, ни со сложностью: оно выше всего этого. Философ выясняет, [что́ есть] единое, приводя в пример множество и это единое, начало чисел. И на основании законов «Органона» [3] он показывает, что единое прежде всех чисел.

И после того как он это обнаруживает и обосновывает, чего не поколебать никакому заблудшему оппоненту, он берет это обретенное и неопровержимое положение и [на основе его] доказывает следующее в порядке логической

последовательности. И так с каждым следующим положением. Ранее доказанные положения он кладет в основу последующих и таким образом завершает доказательство, чтобы оно наподобие тела составилось из своих частей и обрело свою полноту.

Заглавие [же рассматриваемой книги] гласит: «Первоосновы [4] теологии Прокла Диадоха, платоновского философа».

Сей Прокл, преемник по академии божественного Платона [5], был по происхождению эонийцем, сыном весьма знатных родителей. У них не было детей, и они постоянно стучались с молитвами во врата божьей милости. Посему возвещено было им: «Вам будет дан сын, который всю жизнь проведет в созерцании высших материй». И по достижении юного возраста благодаря чистоте, пребывающей в нем, он превзошел всех в полной мере. Говорю прежде всего о чистоте и погашении им огня молодости, который властью чувственных вещей и иллюзий волнует души, сошедшие в изменяемый мир.

Во-вторых, скажу о его многосторонности и способности к наукам — будь то логические, естественные теории, или математика и геометрия, или хотя бы музыка, благодаря которой раскрываются строй и структура бытия сущих, их взаимная причастность и деление. И во всем этом прекрасное искусство бога, творца всего, превышает искусство созерцающего. И Прокл признал [это искусство] превыше всех связанных с природой созерцаний. Он преодолел все пребывающие во времени и становлении, предающиеся иллюзии искусства, разрушающие бытие, и обратился к действительно истинно сущему и пребывающему, не допустив и здесь предела для своего созерцания, ибо следовал он первым идеям, по мере своих возможностей, к недостигнутому его предшественниками — имею в виду Платона с его высочайшим умом — единому. Он пытался познать желанное и вожделенное для всех сущих. Скрытое в платоновских диалогах он сделал явным и возжег веру — изначально совечную сущему мудрость, заключенную в них. Он выявил, как вожделеет Платон к этому непознаваемому единому и всему разумному и сверхразумному космосу. Он ответил наступавшим и подобно пламени разъяренным перипатетикам, последователям Аристотеля [6], на их связанные канонами возражения. И он выявил сущность этих положений, которые опирались на добытые Аристотелем логические каноны и претендовали на истину и

которыми перипатетики оспаривали Платона, и доказал их несостоятельность.

В-третьих, ко всему этому он присовокупил чистоту и ясность доказательств и с возвышенностью созерцания сопряг обильный источник комментирования, за что последователи и именовали его Диадохом, т. е. преемником Платона.

Здесь мы мимоходом дали сведения о Прокле.

Книга Прокла названа «Стойхейон богословия». «Стойхейон» — значит «элемент», «основа». Он установил элемент как простейшее из всего, ибо всех приступающих к учению сначала учат простейшему, затем — составленному из него. Так из букв [составляются] имена, а из имен — фразы, а из фраз — речи, как знаем мы из «Пери Ерминиас» [7], ибо простое прежде составного, как, например, четыре элемента — огонь, воздух, вода и земля — [простые]. Так же Прокл то, о чем здесь пишет, назвал простейшими элементами среди всех теологических созерцаний.

Ибо что же кроме элементов может найти каждый познающий исследователь до познания единого?

И так же понятно Прокл установил и представил порядок и ряд, т. е. структуру всего, как, например, разума, души, природы и тела. Каждому из них мы дадим ниже свое разъяснение с помощью первого логоса, господа нашего Христа.

Но скажем еще вкратце о чтении, а именно: как надлежит читать эти научные книги; ведь говорится про самого Сократа, что он читал, как читают маленькие дети, и затем возвращался к прочитанному [8], т. е. следует не только предаваться чтению, как таковому, но [и знать], что чтение нужно для понимания и осведомления, для анализа и синтеза, для опровержения положений и принятия их. Поэтому надлежит нам учитывать *оксейа*, т. е. острое ударение, *барейа*, т. е. тяжелое, *периспоменон*, т. е. облеченное [9], и все остальные знаки, которые указывают на произношение слов и их значение, чтобы осведомиться насчет безошибочного смысла. Нам следует знать и то, что громкое чтение мешает пониманию, так как звуки, раздаваясь, как бы увлекают воспринимающего, т. е. душу. Ограничимся сказанным.

В еще большей степени надлежит знать, что разными являются сила и деятельность души, с одной стороны, и сила и действие разума — с другой. Для каждого из этих понятий в ясной, как солнце, эллинской речи имеется свое

наименование соответственно с его существом, а у нас на это не обращали внимания ни комментаторы и никто другой, и это мне сильно мешает теперь при комментировании, ибо [грузины] все эти понятия называют одним словом и считают одним. Но сейчас уразумей, что силу и деятельность души [греки] называют *дианойа*, силу и деятельность разума — *ноэма*, а кроме того постигаемый разумом вышний объект — *ноэтон* [10]. Возьму каждое из этих [понятий] и дам им соответственные определения.

Прежде о силе и деятельности души, т. е. о дианойа. Дианойа не есть простая и несоставная мысль, а есть как бы движение мысли, ибо способность понимания души проявляется в ее движении в разные стороны. Понимание у нее составное, а не простое, как у разума, ибо она сопоставляет сущее и не-сущее, размышляя. Например, когда я предпринимаю что-либо, то говорю: «делать мне или не делать?», а затем, к концу, устремляюсь мыслью на что-либо одно и желаю или положительного, или отрицательного. Потому и называется это соответствующим термином, т. е. раз-мышлением или раз-умением. По словам Порфирия [11], размышление души подобно человеку, который движется постепенным шагом, т. е. не просто устремляется в каком-либо направлении, а шаг за шагом достигает цели движения. Равным образом и человеческая душа от одного приступает к другому мало-помалу, пока не очертит вокруг все, и не объемлет объекта, и не сроднит его с собою. Что же касается разума, то он овладевает объектом просто, подобно солнцу, когда оно восходит. Тогда лучи его вне времени и движения покрывают все [причем сразу, а] не постепенно: с появлением солнечного диска расстилаются и его лучи. Подобное этому можешь наблюдать и в разуме. Вот — разумение [,процесс разума] и вот тут же — уразумение [,акт разума], ибо разуму тут же сопутствует разумение, как солнечному диску — лучи.

А что такое ноэтон? Всякий ноэтон выше того, в отношении которого он является ноэтоном. Понял ты, что есть ноэтон? Это — объект разума или познания. Слушай дальше: иное есть раз-мышление, как сказано выше, когда речь шла о душе, и иное — уразумение [,акт разума], который мы упомянули, говоря о разуме, что мы также показали. Теперь нам следует познать, что такое ноэтон. Это — объект разума или уразумения.

Но каждый объект уразумения лучше уразумевающего, ибо первое превыше второго, как это будет ясно из приме-

ров. Разум превыше души, ибо иная природа разума и иная — души. Душа в этом отношении — познающая, разум — познаваемое. В свою очередь превыше разума — сущность истинно сущего; тут разум — познающее, а истинно сущее — познаваемое. Превыше истинно сущего — божественное и единичное число, ибо оно другое, а сущность истинно сущего — иное, и познающим является уже истинно сущее, а познаваемым — лежащее над сущностью число. Далее, познающими являются божественные и лежащие выше сущности единицы, а познаваемыми — первая граница и первая безграничность; далее, познающими являются первая граница и первая безграничность, а познаваемым — лежащее в основе всего непознаваемое единое и благо, которое, почитая себя, мы посмели назвать Отцом.

Все это, соответственно порядку, является и познаваемым, и познающим. Поэтому следует познать и уразуметь, что всякое познаваемое лучше познающего как более божественное.

И кроме того, необходимо знать еще следующее: всякое существо и телесность мы познаем по их последствиям. Но последствиями существ являются их силы и действия; и каково действие, такова и сила, какова сила, таково и существо.

Далее, надлежит знать, что в познании познающего первичное по природе делается последующим, а по природе последующее — первичным [12]. Например, сущность и действие: сущность по природе является первичной, но когда мы что-нибудь познаем, то познаем по последствиям, каковыми являются сила и действие [13], ибо каковы сила и действие, таковой мы и познаем сущность, потому что разные сила и действие соответствуют разным сущностям. Если действие простое, несложное, то и сущность простая и несложная, но если действие непростое, то и сущность непростая.

Так обстоит дело и с душой и с разумом. Познание души, того, что есть ее действие, сложно. Сложна и ее сущность. Действие разума просто, и сущность его также проста, как это было установлено выше. Знай далее, что иными считаем мы силы и действия души, иными [силы и действия] разума, и опять-таки иными силы и действия единого или даже единых. Относительно души мы, как известно, говорим, что она движется постепенно, ее действие либо является прибавлением, или приобретением, либо не является, и мы

считаем ее только потенцией, как детей или неучившихся, ибо, как доказал Аристотель, они являются лишь потенцией, но не причастны к действенному разуму. Ибо душу нефилософствующих он считает лишь потенцией, а не действием, и только за философствующими признает он действенную душу и разум.

Далее, иными являются сила и действие разума и его сущность, и действие здесь вечно сосуществует с сущностью и сущность — с действием, и они сорождены. Подобно этому как лучи [сосуществуют] с диском солнца, так и разум [сосуществует] с познаваемым, потому что разум не что иное, как вечное уразумение. И разум не [поступает так], как душа, которая постепенно умножает познаваемое, переходя от [одного] познаваемого к следующему, ибо разум и уразумеваемое — вместе. Но о познавательной деятельности единого мы ничего не можем сказать, ведь мы не можем приписать ему даже познания, ибо каждый познающий сопряжен с незнанием и стремится уразуметь то, что не было познано им, познать то, чего он не знал. Высшее же единое превыше всякого познания и уразумения, ибо что познавать тому, для которого не существует ничего непознанного? Что разуметь тому, кто сам создал и украсил существо разума? Далее, разум познает каждое в отдельности и множественное — как множественное, а единое познает все и каждое едино и нераздельно, как это ранее показано, ибо говорилось, что каждый познающий действует соответственно своей сущности. Но действие единого едино и превыше всего соответственно тому, что единое превыше всего.

Все это, весьма нужное, установлено вполне ясно.

ГЛАВА 1

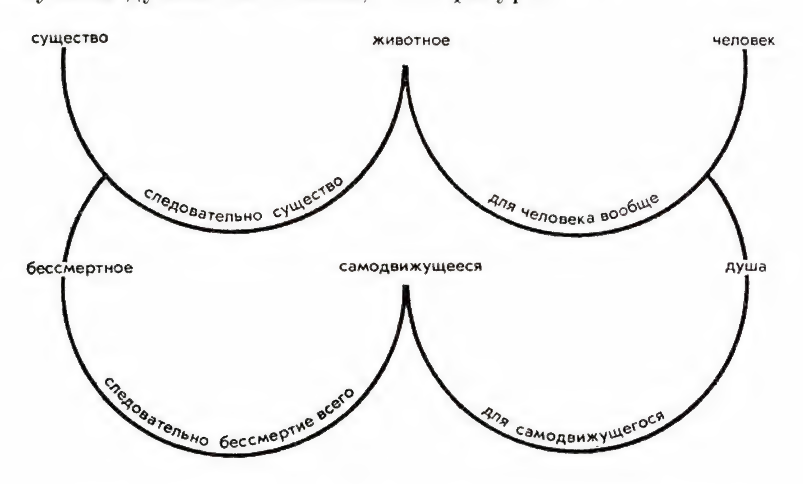
[О ЕДИНОМ И МНОЖЕСТВЕ]

Философ говорит: «Всякая множественность тем или иным образом причастна единому». Нам надлежит рассмотреть мудрую идею, что всякая множественность причастна единому. Если мы [допустим] неистинность [этой идеи], говорит [Прокл], то увидим, какая несообразность последует за этим. Это [допущение] он рассматривает со многих точек зрения и выявляет со всех сторон и затем приходит к своему первому положению — что всякая мно-

жественность причастна единому — как к выводу, подкрепленному анализом.

Вникни, что это первое положение называется предпосылаемым. Допустим, ты скажешь: «Я это говорю, а ты, противник, со мной не согласен. Так попробуем выявить это доказываемое на основании законов аналитики». И когда [положение противника] будет выявлено на основании силлогистической необходимости и отвергнуто, противник отступит, он возвратится к первому предпосылаемому положению и скажет: «Вот так [правильно]». Как ты здесь это видел, первое и окончательное — одно и то же. Первое называется «проблема», а среднее — «катаскева», что означает «приготовление», ибо через приготовление доказывается всякое доказываемое. Так же происходит и в других областях, ибо, если врач сперва не определит болезни, как же он приготовит лекарство? Итак, определение [следует] назвать проблемой, а приготовление — катаскевой, что означает «составление и добывание всего нужного». Третье же называется «сюмперазма», что означает «вывод» [14].

Этим немногим определяется закон аристотелевского «Органона», без чего невозможно познание чего-либо разумной душой. Вот схема, т. е. фигура:



Здесь первый предел называется «протасис», т. е. «крайнее». А среднее называется связующим крайние. А окончательное называется сюмперазмой, т. е. выводом из крайних [15].

Знай, что таковы законы логики. Видишь, как посредством понятия «животное» философ установил, что человек есть существо. Вникни, что всякое познание, всякое исследование — это установление среднего, которое приобщает и соединяет между собой обе посылки.

Но всякое множество причастно единому, потому что всякое причастное причастно тому, чему оно причастно, в силу сходства с ним, множественность же сходна с единым [16]. Возьмем для примера какое-нибудь число, скажем, сто. Заметь, что все единицы и числа, входящие в сто, являются в отдельности единицами. И таким же является само по себе образующее род понятие «сто»: сотое число является единицей, ибо подчинило своему роду все части, находящиеся в нем. Само же сотое едино и является родом единого. Видишь, как единица передала свое свойство всем частям, а также самому целому? Частями считай числа, из которых составлено понятие «сто», а целым — единица сотни.

Философ говорит: «Тем или иным образом причастно единому». Это определение опровергает представления всех тех, кто допускал наличие многих начал и извратил извечный порядок, оно разрывает их построения, будто паутину. Он говорит: «Множество причастно единому». Разъясним теперь это весьма трудное положение. Исследователь говорит: если множество причастно единому, значит, единых много, ибо, подобно тому как единое передало свое свойство множеству и сделало его единым как в отношении отдельных частей, так и в отношении числа в целом, так же и единое должно получить [свойство] от множества, и тогда мы не найдем ни безупречного единого, ни единого начала, ибо каждое приобщающееся отдает свое свойство и приобретает в свою очередь свойство другого, как это замечается во всех природных элементах, каковы огонь, земля, вода и воздух; они приобщаются друг к другу, отдают свое свойство и сеют его повсюду. По этому поводу говорил великий Гиппократ: «Все во всем и каждое в отдельности» [17]. И если это так, тогда где же есть безупречное единое — единственное начало?

Поэтому с помощью самого единого на основе непреложных доказательств обоснуем первичность единого.

Смотри и знай, что одно дело — сказать «они причастились [друг у друга]» и совсем иное — сказать «оно дало другому причаститься себя» или же «оно причастилось другим». Потому что всякое взаимное причащение

происходит между равными, как, например, между четырьмя элементами: ведь они один другому отдают и один от другого приобретают, и ни один из четырех элементов ты не найдешь безупречным и непричастным другому. Ибо и в земле обнаруживается огонь, так же как в камнях и железе; и в огне так же [обнаруживается] часть земли. Таким же образом в воздухе и воде, ибо среди приобщающихся нет неприемлющих друг друга. А [если скажем] «причастилось» или «дало причаститься себя», то имеется в виду [отношение между] двумя неравными (например, между лучшим и худшим), как, например, отношение между причиной и следствием. И здесь высшее и причина причастило себе свое следствие и уделило ему [часть] от своего неделимого и неубывающего бытия. Причиненное же и низшее постепенно причастилось к своей причине [18], высшему; от него оно получает, а [ему] не дает и становится подобным ему. Однако не таким, как оно само, ибо по своей природе и значимости причина в отношении следствия — нечто высшее. Но если [допустить, что] это не так, что они равны, то [получится, что] первые и последующие являются равными; и как последующие получают от первых бытие и благо, так и первые — от последующих. Но это невозможно и противоречиво, [ибо в таком случае] извратились бы всякий закон и порядок в строении бытия и не было бы ни первого как первого, ни последующего как последующего. А это значит: данное предположение недопустимо и невозможно. Всякая причина выше следствия, как единое [выше] множества, происшедшего от единого. Ведь множество обнаруживается в своей единой причине, но не как множественное и разобщенное множество, а как единое, но не соединенное. Потому что каждое требует прежде всего чисел — соединенное подразумевает предшествующее число и числовые единицы, из которых оно соединяется.

Кроме того, нужна соединяющая единица, ибо во всяком соединенном соединение производит предшествующая единица, первичнее же природной единицы, которая была бы единицей самой по себе, нет ничего. И если кто говорит, что существует нечто первичнее этой единицы, то нигде не найти изначального единого и пристанища для бытия. Сущие будут лишены границы и причины, а это невозможно. Поэтому нельзя допустить, что прежде единицы была единица и прежде множества было что-либо составленное или со-единенное помимо единицы. Следует признать над-

лежащим и необходимым положение о том, что всякое множество усматривается в единице, как в своей причине. Не как разобщенное и разделенное, как мы это видим между числами, и опять-таки не как объединенное и со-единенное, ибо всякое соединение до своего образования предполагает наличие двух вещей: множества чисел и единицы, которая должна соединить множество, как это доказано. Из этого очевидно, что в одном число не соединено, а единично.

Вникни, далее, в еще более достойные теории и неопровержимые доказательства. Ты уже слышал, что когда ты узришь в едином число, не думай, что оно смешано и слито из своих свойств, [но знай, что эти свойства] безраздельно обособляются и блюдут свою закономерность несмешанно, но едино.

Если желаешь, разъясним это положение на примерах: изначала в семени существует все: сердце, печень, мозг, мышцы, кости, нервы, ногти, волосы, но без смешения. Так же [обстоит дело] и в отношении зерна (например, в пшенице) [существует все]: колос, иглы, стебель, колена, и все эти элементы даны в единстве, а не в соединении, несмешанно, а не слитно.

Вдумайся и пойми, что эти примеры лишь по аналогии и иносказательно относятся к тому единичному числу, ибо здесь дело обстоит наоборот: оно превосходит все, [находится] выше всех. Поэтому число, существующее в единице, становясь множеством, не от несовершенства приходит к совершенству и не от силы к действию, как это имеет место у семян, а наоборот, лежит выше всего сущего и всякой силы, оно само всесовершенное и превыше совершенства, и не подобает назвать его даже совершенным, ибо каждое совершенное путем прибавления достигло совершенства. Если же посметь называть его действием, то подобает называть его стоящим выше действия, а не таким действием, которое состоит из возможности и осуществления. Не быть тому!

Не так обстоит дело с тем единым числом: оно превыше всего. Так же, как бог, в отношении множества богов, единое — в отношении единиц, благость — в отношении благ. И оттуда, свыше, освещают они все божественное и единичное своим светом и уделяют им от своих благ и все делают благим. Вот так на основе богословских канонов должным образом выясняется [все вышесказанное] о едином и множестве.

Закончив рассуждение о едином и множестве, которое заключает в себе, естественно, трудности, [философ] касается катаскевы, которая есть составление доказательств, и говорит, что порядок и природа [предметов] принуждает нас признать, что единое первичнее множества, что подтверждают и ранее доказанные положения о единице и множестве. Но если скажет противник, что «множество и единое либо равны как равноценные», либо «одно происходит от другого», либо что «множество первичнее единого», либо же что «хотя множество следует за единым, но ничего не заимствует от единого, как от причины своего возникновения», — если противник выставит какое-либо из этих возражений, то он будет обличен законами доказательства.

Я утверждаю, что если единое и множество являются равными и равноценными, то должно быть другое первичное единое, от которого должны произойти и единое, и множество. Но доказано, что нет другого первичного единого, потому что если чему-то всегда предшествует что-то, то сущим негде найти опоры.

Если же противник прибавит, что они происходят одно из другого, то это опять повлечет за собой несоответствие, ибо кто же скажет, что истинно не [положение] «множество из единого», а наоборот, «единое — из множества»? Ведь если эти два равны между собой и единое не предшествует множеству, то откуда обрело множество свою сущность и свой порядок, а именно то, что составные части множества являются единицами? Ибо что ни возьмешь — везде единица. И сама видообразующая общность, каким бы ни было число, опять-таки является единой.

Таким образом, не единое — из множества, а множество — из единого.

Но если [противник] все же скажет, что «первичным является множество, а не единое», то мы спросим его, откуда [множество] получило свое пребывание в частях или в целом. Ведь если оно чуждо и обособлено от единого, то в таком случае оно будет неограниченной безграничностью, ибо если ни в части, ни в общность его не проник свет единого, то неоткуда множеству иметь своего определителя и из неограниченных частей, которые представляют собой единицы, составится новая неограниченная общность чисел, т. е. множество. Но из бесконечностей не образуется другая бесконечность, потому что больше бесконечности ничего нет, а среди частей множества — тем более, так как

что ни возьмешь — всюду единое. Поэтому неверно положение, что может образоваться из бесконечностей бесконечное и ничто из сущих не бесконечно, так как все сущие определены единым и все они от него имеют и свою всеобщность, и части, и все объято границей единого. Поэтому недопустима первичность множества, оно следует за единым.

Если же противник будет утверждать, что хотя множество и существует после единого, но, однако, ничего не имеет и ничего не воспринимает от него, как от причины, дающей ему бытие, то сила доказательства ответит ему: если множество обособлено от единого и не причастно ему, как сможет обрести оно предел и пребывание либо в частях своих, либо в общности? Но мы видим последовательность в ряде чисел — в *сейра* [19], которая является составленной. Откуда имеет она свой порядок распределения и рассеянные в числах силу и действие, предел либо в частях, либо в общности? Выше было уже доказано, что все определяется и приводится в порядок единым. Таким образом, от причастности к единому возникло всякое множество, которое причастно ему как дающему бытие. Познай также и то, что единое в своей самости обладает [всем] превысшим образом и бытие множества невозможно без единого, так как само существование множества нуждается в предшествующем ему едином, но не наоборот, ибо это высшее, превысшим образом обладающее единое сможет недвижно пребывать, не нуждаясь ни в чем другом, более первичном, ибо ничего нет первичнее единого и оно ничего от последующих не воспринимает и не меняется вместе с ними.

Таким образом, доказано, что единое является безупречным и чистым, оно есть абсолютное и вышестоящее единое, причем оно является высшим даже по отношению к всякому началу, так как всякое начало подразумевается в чем-то, имеющем начало, подобно тому как подразумевается в плотницком изделии плотник и в природных явлениях — природа. Но не так обстоит дело с единым, о котором много сказано, так как оно само содержит в себе все, а все, взятое вместе, недостаточно для того, чтобы быть основой единого, как это доказано выше на примере единицы и числа. Философ говорит, что единица без числа может пребывать, но число без единицы — никак. И он доказывает это то путем сравнения предшествующего и последующего, то через соотношение соединенности и разделенности

[частей], то через [рассмотрение] их взаимоперехода, то [исследует] безграничность безграничности, то саму границу; все это уже изложено в соответствующих местах схолий.

Философ переходит теперь ко второму положению ввиду того, что первое он сделал крепким, как алмаз, и неприступным для всякого возражения. Первое положение он кладет в основу [доказательства] второго и говорит: «Всякое причастное к единому является и единым и не-единым», т. е. является «сделанным единым».

Но в отношении всякого созданного необходимы три момента: во-первых, то, в отношении чего оно было создано и отпечатало в себе образ единого; во-вторых, то, чем или кем оно создалось и обрело единство; в-третьих, разумей, из каких частей оно составилось, как говорил Парменид Сократу [20]. Ибо ум он считал первым излучением из единого и установлением самости его подобия, как бы *экмагионом*, т. е. своей печатью, оттиск которой становится образом, так как рождению всякого образа предшествует экмагион, т. е. печать, и лишь после него — образ. Вторым же он считал силу, которая соединенные материей и упорядоченные вещи уподобляет своему первому несотворенному единству. А третьим — сами части, из которых все составлено.

Имей в виду, что когда ты слышишь в богословии о силе, не считай, что [речь идет о] силе, претворенной в действие. Знай, что сила в отношении явлений времени, движения и природы является отличной от силы в отношении единого или единых, т. е. в отношении неподвижных вечных истинно сущих. А теперь напряги внимание, ибо понятие силы делится трояко [21].

Оно [может усматриваться] в явлениях природы и времени, как это понимал Аристотель со всеми перипатетиками и стоиками [22]. Ибо силой они считали силу, как бы несовершенную в отношении того рода, силой которого она является, как [это мы наблюдаем] в отношении семян и яиц и всего сотворенного. Уясним это на примерах. Ведь яйца только в потенции суть птицы, а не по действию; и юноши только в потенции землемеры, а не по действию; так же [обстоит дело] в отношении семян и в отношении всего находящегося во времени и движении и стремящегося к своему бытию. Таково и само небо: ибо, когда части неба находятся на востоке, они лишены своего пребывания на западе, и только в потенции они находятся на западе.

Это относится и к Солнцу, и ко всем звездам. Вот таково понятие силы в отношении природных явлений.

Но иное — сила, пребывающая в вечности и сопряженная с действием. Я говорю о силе разума, ибо иным является истинно сущий первый разум, вместе с сущностью которого дано и действие. Действие разума не похоже на действие природных [явлений]. Ведь последнее по природе от несовершенства приходит к совершенству, и сила всецело предшествует ему. Действие же разума не из потенции приходит к действию, или из несовершенства — к совершенству, а дано вместе с сущностью разума. Когда же в богословских рассуждениях ты слышишь о действии, не считай, что [речь идет о] природном действии. Что же касается божественного действия, об этом достаточно было сказано в предыдущих доказательствах. Ибо [философ] сказал, что первичное число и, более того, непознаваемое единое превыше всякой потенции и всякого действия, как и всего творения, потому что всякая потенция и всякое действие связаны с природой, но превысшее первое свободно от всего природного, как это доказано выше.

ГЛАВА 2

[О ЕДИНСТВЕ, СЛОЖЕННОМ ИЗ ЧАСТЕЙ]

«Всякое причастное единому и едино, и не-едино». Толкование данного положения совершается через понимание и числового, и физического, и логического [аспектов]. Мы начнем с числовой теории, как сказал Парменид Сократу: «эуге» [23]. Вспомним, что это означает в отношении чисел. Почему Парменид считал нужным упоминать числа? По трем причинам: во-первых, потому, что ничто так не подобно высшему единому, как единое монад, ибо оно неподвижно и без приобщения причастно всем монадам и сеет в каждой из них что-то от своего единого света. Во-вторых, потому, что число сохраняет самость своей самости, не уделяя ее чему-нибудь, ибо ни одна из монад не заслуживает возведения до достоинства самого единого. В-третьих, потому, что всякое слагание и взаимное приобщение, и музыкальное благосочетание, и природное украшение происходит через числа, числа же — от единого. Поэтому он справедливо говорит «эуге», имея в виду рассмотрение чисел. Но все причастно единому, будь то какое-

либо число или двойка как путь единого к произведению чисел. А эта двоичность, как таковая, есть уже отличное от единого, но она становится [в некотором смысле] единичностью: она не есть самостоятельное единое, но становится единой, т. е. она и едина, и не-едина. Ибо как два она не есть одно, потому что она является двумя, а как двоичность она есть одна, но такова она как ставшая таковой. Ибо различными являются [понятия] «два» и «двоичность» наподобие [понятий] «человек» и «человечность». Человек состоит из частей. Частями человека я разумею [понятия] «говорящее», «смертное», «обладающее разумным знанием». Эти составные части различны. Но, соединившись в определенной границе, они предстают как носящие один род и как многое, ставшее единым [24]. Таким же образом надо подходить и к числам: ведь два и три являются различными и не едиными, ибо составлены из многих частей. Но как двоичность и троичность они являются едиными, так как это их род и предел. Подобное этому происходит во всех числах, вникни в это и познай.

А теперь рассмотри монады в природе. Иное — математические монады, иное — физические и иное — богословские. Очень внимательно исследуй все это. Монады природные суть элементы [природы], ибо все они части этого целого, как, например, земля, вода, воздух, огонь, вращающиеся сферы Луны, Афродиты, Гермеса, Солнца, Ареса, Зевса, Кроноса и сама недвижная сфера [25], объемлющая все эти планеты. Все они являются частями неба. Само же оно является родом и объемлет все. Я попытаюсь образами и образами образов раскрыть это: сердце, печень, мозг, селезенка и все остальное весьма различно по составу и деятельности, но образует одно живое существо, скажем — человека. И если обособить природу каждого из названных, то природа их будет разная, но все вместе они составляют одно живое существо. Таким же образом подходи и к явлениям природы. Ибо все они являются частями неба, но небо, как небо,— едино и является родом единого или же образом образа единого, т. е. монадой тел и родом, объемлющим тела. То же самое наблюдается и в природе: природы каждой части соединяются по отношению к единой природе, так же как природа каждого животного — по отношению к природе животного вообще. Есть животные и есть животность: животные являются частью, а животность — родом, монадой и образом единого. Подобно этому обстоит дело и в отношении душ: частью является всякая

душа, например [душа] земли, воды, воздуха, огня и всех остальных сфер, а родом и монадой является душа недвижной сферы, т. е. всеобщая душа, которая не имеет *охемы* [26] и которую считаем подобной разуму, как бы находящейся на его пороге. Это — монада душ, единое и образ единого. И кроме того, существует первый разум, который слово установило как первую стройность и первую составленность: истинно сущее есть монада всякого разума и всякой сущности, но данных как роды и виды. Всякая область разума является частью его, сам же он, как бог созерцает все, от него возникшее. И уж образом единого является чистый первый разум и монадность разумов. В отношении частей он не един, а как монада разумов — он един и есть образ единого.

То же самое увидишь в божественных числах. Ибо все числа божественных монад собираются в одинаковой мере от всего отдаленного едином и к двум источникам, которые проистекают из того непознаваемого [единого] и через которые все сотворенные единые стремятся к несотворенному единому.

В логике единение рода подражает единому, как это видно в со-словии. Ибо силлогизм, т. е. со-словие, состоит из трех частей. Сюмперазма делает силлогизм единым и подобным единому, ибо каждый силлогизм состоит из трех границ и одной сюмперазмы. Поэтому границы считай частями, а сюмперазму, т. е. вывод, родом; это уже изучили. Каждый же род един и неделим, как мы это знаем [27].



Он называется неделимым потому, что, если что-нибудь отнять от границы рода, он не будет родом того, по отношению к которому должен быть родом. Ведь если отнять либо способность говорить, либо смертность, либо обладание знанием, то это уже не будет родом человека. Вот в это вникни в отношении неделимого.

Обратимся теперь к музыкальным произведениям. И в них мы ясно познаем творимое единое. Ибо, как ни сочетать голос и инструмент, тотчас же это окажется под каким-

нибудь родом, будет ли этот последний возбуждающим или сострадание, или ярость, или томление. Я сошлюсь на некоторые примеры из области воспринимаемого — [на музыку]. Существуют мелодии, ласкающие душу, или женственные, или томительные, разрушающие твердость души, и другие. Музыкальная наука некоторые сочетания звуков и лады возводит к Солнцу, некоторые — к Кроносу или Зевсу, а некоторые — к Афродите [28]. Ты же сочетания и согласования от *гюпате* до *нэте* считай за отдельные части, каковы они и есть, а достигнутые искусством и природные их взаимоприобщения считай родом [29].

Поэтому во всех явлениях мы имеем и образ, и подобие того единого. Аналогичное познающий ясно усматривает и на примерах геометрии.

[Философ] говорит, что, если [нечто] умножится, оно не едино, но если оно подверглось единению и вынесло его, то оно едино. Познай, что множественностью он называет составленность из частей, ибо всякое созданное единое состоит из частей. Несотворенное же единое не имеет ни частей, ни членов, ни элементов, потому что каждый член и элемент существует до того [единого], членом чего он является, первичнее же единого нет ничего. Ведь состоять из частей — свойство каждого единого, возникшего в результате творения, но несотворенное единое выше частичности. Далее, когда он говорит «подверглось», то надлежит знать, что не всякая страдательность относится к одному роду. Ибо мы говорим, что если она является объединяющей, то она [является] и обессмертивающей и утверждающей, как мы то видим на примере разума, души и неба. Эта объединяющая страдательность для них — жизнь, ибо, как говорит Парменид, все получает жизнь от одного, т. е. от единого [30]. [Далее философ говорит]: «Подчинилось единению», так как это великое дело, если что-то образовалось, через свою самость подчинившись возвышенному над сущими солнцу, и соответственно своей сущности принимает печать той блаженной превосходности и обретает жизнь в том едином, как бог среди богов [31] и единое среди единых.

Итак, знай, что во второй главе он говорит о едином, составленном из частей, которое произошло на основе приобщения к стоящему выше составленности единому и которое есть и единое, и не-единое, как то доказано нашим суждением о математике, физике, логике, когда речь шла о силлогизме и сюмперазме, а также о музыкальных сочетаниях и звуках.

ГЛАВА 3

[О ТВОРИМОМ ЕДИНОМ]

В настоящей главе философ говорит о сотворенном едином и отличает его от несотворенного единого. Несотворенное единое является первичным и сверхъединым, первичнее которого нет ничего другого. Из этого несотворенного единого происходят монады составленных единиц. Он говорит здесь, что сотворенное единое отличается от несотворенного, потому что несотворенное единое не состоит из монад, как сотворенное; ведь сотворенное единое имеет свои части, т. е. числа: трояко природные, или математические, или богословские, ибо делится порядок сущего.

Познай, что монады истинно сущего, которое является первым космосом и первой божественной сущностью, и высшим сущим, являются первым числом и первым пределом и первой беспредельностью. Ибо из них составлено первое составное и первый порядок истинно сущего тем единым, которое превыше всякого составления и его частей.

То же самое среди природных и математических явлений, как об этом было сказано в первой главе «Рассмотрения». Короче говоря, всякое сотворенное единое становится таковым благодаря взаимному приобщению. Возьмем для примера число «пять». Части числа «пять» взаимным приобщением составили сущность пяти: пять как пять является одним из членов счета среди прочих чисел, но как пятичность оно не является средством счета и не находится среди чисел, а является только родом и монадой и сущностью, ибо оно *асхетос*. Однако пять познается среди чисел, в стройном ряду и *схесисе* [32] счета, так как все части и род оно получает от высшего единого и воспринимает образ этого последнего в себе самом, т. е. в своих частях, делаясь родом. Таким же образом вникни и познай, что если скажешь «пять» или какое-либо другое число, то эти части пяти, благодаря которому они суть число «пять», являются как бы частями этого числа. Но если пять возьмешь не как пять, а как «пятичность» или [десять] как десятичность, т. е. как сущность и род, и отделишь их от числа и отношения, тогда не будет и частей как частей числа, а [будут] как бы части соответствующего рода и не как считаемые среди чисел, не как числа, а как члены предела. Для ясности приведем примеры. Когда говорим «человек», то части этого определения человека существуют не просто или как «живое», или как «словесное», или

как «смертное», или как «обладающее разумным знанием», но они суть лишь как части рода, ибо сказать, имея в виду человека «жизнь», — значит просто сказать «живое». То же заметим и насчет остальных частей определения. Эти образы и понятия, почерпнутые в сфере природы, применимы ко всему.

Но «если оно уже едино, то оно не становится единым, так как сущее не становится, отметь: сущее не становится, если оно обрело род». Это доказал Аристотель в «Физике» [33]. Он говорит, что сущее, обретшее род, не претерпевает становления, т. е. если оно есть, как же оно станет сущим? Ибо всякое становление есть становление несущего сущим. Но, слыша о становлении, уразумей, что оно — разного вида: [с одной стороны], из совершенного несуществования получается существование, как то имеет место во всем созданном и рукотворном, ибо в этом случае создаются и возникают не существовавшие [вещи, с другой стороны], возникшие и уже обретшие род [вещи] изменяются и становятся другими. Что мы и видим на примере всего случайного и привнесенного, как смена печали радостью и прохлады жарой. А это и всякое такое называется становлением, однако случайным и привнесенным, а не существенным и сущностным. Потому он здесь и говорит, что «созданное и обретшее род не становится». Из этих канонов и из природы вещей становится ясным, что сущее, обретшее род, не претерпевает становления, и если нечто является единосущим и возникшим, то оно не становится. Но невозможно, чтобы нечто, созданное и возникшее и самостоятельное, хотя бы одно-единственное, не претерпевало становление, ибо всякое становление подвластно либо времени, либо вечности, и никак ему не избежать этих двух начал, ибо всякое созданное либо относится к существующему во времени и связано с природой и изменением, либо к вечному и связано с порядком бытия. Сущее же как сущее не претерпевает изменения по роду, ибо становление, состоящее в изменении, пристало лишь природному и подчиненному времени сущему, но не закрепившемуся в вечности, ибо всякий *айдиос* [34] недвижим и по роду, и по привнесенным качествам, так как называемое нами здесь случайным в разумном космосе является сущностью. У неделимых же и частичных случайных [сущностей] в разумном космосе нет соответствующих родов и образов, таковые имеют лишь [сущности] вечные по роду, как то установил великий Платон.

ГЛАВА 4

[О СОЕДИНЕННОМ И АБСОЛЮТНОМ]

Закончив доказательство третьей главы, он добавляет четвертую и говорит: «Всякое объединенное отлично от того, что едино само по себе».

Доказательства этого ты можешь найти выше в предыдущих *схолиях* [35] [в том месте], где говорилось, что «через причастность единому самому по себе всякое объединенное становится единым по роду и частям». Теперь же он добавляет, что «единое само по себе не есть и единое, и не-единое. Если [допустить, что оно] и единое, и не-единое, и если находящееся в нем [единое и не-единое] опять-таки и есть единое», то оно будет содержать в себе и то и другое вместе, тогда будет иметься нечто другое, первичнее абсолютного единого самого по себе, и так от бесконечного к бесконечному, и нигде не будет предела и начала порядку сущих; но это невозможно. Следовательно, есть лишь единое в себе, которое едино не от причастности к чему-то первичному и не составлено из частей, а является единым в себе источником и превыше всякой начальности, как было доказано выше.

Если же [допустить, что] единое и объединенное — одно и то же, получится безграничное множество объединенных монад, из которых произошло объединенное. Однако это невозможно, ибо из безграничных частей не может быть составлена безграничная целостность и эти части не будут являться частями, ибо безграничность не может быть частью чего-либо, ведь часть является частью среди частей, а не частью безграничности, что достаточно ясно доказано в предыдущих главах.

ГЛАВА 5

[О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЯХ]

А теперь разберем пятую главу. Философ говорит, что «всякое множество является вторичным и следует за единым».

Но, если кто-нибудь скажет, что множество первичнее единого и, следовательно, оно не причастно единому, так как множество было до возникновения единого, а к несуществующему нельзя быть причастным, тогда надо указать,

как выше было доказано, что причастное единому является единым и не-единым. Поэтому всякое множество следует за единым, ибо никакое множество не в состоянии произойти помимо единого. И далее, если множество не причастно единому, никакое число, скажем сто, ни его части не могли бы быть единым, а лишь благодаря единице делаются едиными и число «сто», и все его части.

Он говорит: «Множество следует за единым, оно причастно единому, а единое ему не причастно». Это положение гласит: множество причастно единому, но единое не нуждается в причастности множеству, для того чтобы его сущность получила бытие. Итак, множество не в состоянии пребывать вне единого, дающего ему бытие, единое же не нуждается для своего бытия во множестве, что было ясно доказано.

«Но если единое причастно множеству, оно уже по бытию своему будет дано как единое». Это значит, что единое само по себе не есть как бы умноженная единица, а умноженная единица есть уже составленная из частей и объединенная через причастность. Хотя она имеет видимость единицы, она все-таки не является истинно единым. Подобно тому как множество объединено через единое, так единица умножена причастностью к множеству. [Все это] подробно рассмотрено в первых главах самого сочинения, а не в схолиях. Таким образом, исследователь может найти все об этом в главе «О едином и множестве» [нашей книги].

«Но, если причащающиеся друг другу причащаются через другое, то это другое будет первичнее их обоих». Итак, если множество и единое взаимно причастны, то будет некое другое единое, первичнее их, причащающее их друг другу. Так до бесконечности. Значит, не быть причастным единому к множеству: единое причащает себе множество и дает ему от своей несотворенной и превысшей единости [способность] становления единым.

Далее он исследует, являются ли единое и множество противоположными друг другу, и гасят и повергают ли они друг друга. Это требует разъяснения. Ведь каждая из противоположностей избегает взаимоотношения с другой, не приобщает ее себе и не становится ею. Разъясним это с божьей помощью. Возьмем, во-первых, природу самих противоположностей. Последние делятся двояко, а именно: на опосредствованные и неопосредствованные. Опосредствованной является, например, противоположность белого

и черного, ибо имеются переходящие средние цвета; а неопосредствованными противоположностями являются свет и тьма, жизнь и смерть и тому подобное. Поэтому если противник скажет, что множество и единое противоположны, то следует спросить, какую противоположность он усматривает между единым и множеством — опосредствованную или неопосредствованную, и если он ответит нам — «опосредствованную», то спросим его, каковы средние между ними, как это наблюдается среди других опосредствованных противоположностей. Но если скажут: средними между единым и множеством являются *перисой-артиой* или *артиой-перисой*, то мы ответим, что перисой-артиой и артиой-перисой в едином усматриваются не по действительности, а по возможности и как сверхвозможность, а не как та возможность, которая из несовершенности приходит в действительность [36]. Ибо мы знаем, что противоположности, которые здесь борются и разрушают друг друга, в разумном космосе являются братьями, любящими друг друга и дающими бытие друг другу. Так, в душе узри идеи сущих, которые здесь кажутся противоположными, но в ней не разрушают друг друга, не противоборствуют и не стесняют душу, но в то же время не сливают и не смешивают свои свойства. Таким же образом и еще бестелеснее и возвышеннее, чем в душе, можно узреть в едином, что единое не противоположно множеству. Притом всякие выявленные противоположности существуют одновременно, как, например, качества четырех элементов, и поэтому одно противоположно другому и не является причиной существования другого, они борются и уничтожают друг друга. Но единое в отношении множества — наоборот. Поэтому множество не противоборствует единому, а произошло от него же, и единое дает бытие целостности множества. Схолии к остальным доказательствам даны в предыдущих главах.

ГЛАВА 6

[О ЕДИНИЦАХ]

Окончив пятую главу, он переходит к шестой. В этой главе он говорит: «Всякая множественность состоит или из составленных или из единичных». Слушай внимательно, ибо и множественность, и числа делятся; я говорю, что

первое составленное есть первое сущее. И оно было с вожделением названо истинно сущим. Это истинно сущее составлено не из соединений, а из единиц. Но если хочешь знать сущность единиц высшего бытия, возьми для примера единицу, находящуюся среди чисел, ибо подобно тому, как единица носит в себе всякое множество без слияния и разделения [с ним], так же и та непредставимая единица носит в себе все от сверхродов, от родов, от парадигм, от образов и от неимеющего род, которое глубина нашей мысли видит как безóбразное, бесформенное и непротяженное во всех трех измерениях, как то говорит философ: все это — в том единообразном и сверхпростом числе. Таким образом, из таких простых составлено первое составное и всякий его порядок, что и является истинно сущим. Далее, из этого первого порядка возникло другое, от сложных присовокупившее к своей сложности [нечто] еще. Таковые сущность вековечного и живого в себе, сферы разумов, души и душ, природы и природ и тела, т. е. неба и тел. Подобно этому и среди чисел найдешь образ и подобие единицы, ибо из числа, что в единице, и которое является парадигмой, вытекают все числа до десяти, последние мы называем числами-образами и первыми соединенными и подобием истинно сущего. Числа же выше десяти называем образами образов и составленными из составленных, и так понимай вплоть до движения сущих.

«Откуда происходит первое составленное, оттуда же происходят и первые единые». Ибо первое составленное происходит из первых единых, но первые единые — из единого, которое не имеет себе первого и само первее всех. Таким образом, первое составленное происходит из наивысшего единого, и это — первое соединенное из единых. Если же и эти единые считать происшедшими из соединенных, то потом нам необходимо найти несоединенные единые; в дальнейшем — подобно этому, и так до бесконечности, что является несоответственным и невозможным: ведь до первого составного было несоставное число и сверхсущая единая сфера, ибо, как это доказано в первых главах, всякому составному предшествуют простые, а всякому множеству предшествует единое. Таким образом, первое составление происходит из единых, и оно оказывается исходящим из начала.

ГЛАВА 7

[О ПОРОЖДАЮЩЕМ И О ВОЗНИКАЮЩЕМ]

Завершив глубокие доказательства шестой главы, он приступает к седьмой главе и говорит: «Все способное производить другое превосходит природу производимого» — и доказывает это тремя силлогизмами. Производящее либо превосходит производимое, либо уступает ему, либо равно ему. Это требует разъяснения. Если оно равно, то произведет равное, и это значит, что производящее произвело производимое. Но ведь невозможно, чтобы последующие были равны первым, как это получается в нашем случае. Если равны произведенное и производящее, тогда и нечто другое, возникшее от [первого] произведенного, будет равно первому произведшему. И так до конца. Но среди сущих это невозможно. Следовательно, производящее превосходит производимое.

Далее, если производимое «не имеет силы» для произведения другого, оно будет ущербным, т. е. совершенно бесплодным и лишенным производящей силы. Поэтому всякое рождающее и производящее превосходит бесплодное и бездеятельное.

«Но если оно является произведенным» и само в состоянии «произвести другое», равное себе, и так далее до конца, тогда нарушается и смешивается порядок сущего, что невозможно, как это доказано выше. Ибо равная сила производит равное, а ведь всякое производящее превосходит произведенное. И тем более невозможно допустить ущербность производящего. Ведь оно дает произведенному существование и сущность и уделяет ему силу, соответственную сущности. Вот смысл данной теории. Что породило качество существующих, породило и силу, и действие, соответствующие природе этих существ. Если существо разумное, то и сила, и действие его разумны; если существо душевное, то и сила, и действие его душевны; но если чувственное, то и сила чувственная, ибо соответственно сущностям и сила, и действие, так как из сущностей вытекают силы и из сил — действия. Но это — в сфере возникновения и уничтожения, в вечности же, как это сказано выше, не так.

«Но если само оно является порождающим силу всего себе последующего, то этим делает самого себя сильнее всего». Это положение использует он для доказательства

и говорит: что́ свое свойство усилило и умножило настолько, что дает существование последующих себе, то и силу приводит в соответствие сущностям. Следовательно, сила [каждого порождающего] так же превыше порожденного им, как всякая причина превыше причиненного.

Ибо то, из чего возникла творческая сила, не делается бездеятельным ни от бессилия, ни от нежелания. Это положение определено у Платона в «Тимее» и в «Первых законах»[37]. Выводя из единого всякое высшее предопределение, Платон говорит, что богу, творящему все, ни бессилие не может воспрепятствовать в благотворении для всякого сущего, ни зависть. Он превыше этих претерпеваний и действий, ибо закон смертных таков, что меньшая сила не в состоянии произвести что-либо совершеннее, но превысшее даже совершенства, и, всемогущее, не может быть умалено завистью. Это не *темис*[38] для его всевышности. Таким образом, производимое не равно природе производящего. Производящее превосходит производимое.

ГЛАВА 8

[О ПЕРВОМ БЛАГЕ]

Закончив седьмую главу и приступив к восьмой, он говорит: «Всякому, каким-то образом причастному к благу, предшествует первое благо». Что значит «предшествует»? [Это значит], что [всякое причастное] является таковым даже по отношению к сверхсущему, ибо благодаря причастности ему все обретает благость.

«Которое является не чем иным, как благом». Что это такое? Восприми изречение, что нет ничего, кроме блага. Ибо, что бы ни сделать предметом познания, все произведено вместе с природой и соответствующей ей возможностью, и, если есть какое-либо сущее, оно благо лишь по причастности к благу. Но оно не есть благо само по себе, ибо благо в себе не есть не что иное, как благо само по себе. Все же другое, лишь причастностью к благу обретшее благость, вначале является чем-то другим, будучи соединено с природой, и лишь потом обретает благость. Благо же, стоящее превыше всякой природы, превыше всего без всякого сопряжения. Из этого ясно, что всякое сущее вожделеет к благу и влекомо к нему. Но всякое вожделеющее стремится за предметом вожделения, и всякое возлюбившее —

за возлюбленным, как за потусторонним и высшим по отношению к нему.

Но «если оно является частью сущего, или сущее и благо — одно и то же, то сущее не будет уже желать блага и не возлюбит его, ибо оно само будет благом». Слушай, что он говорит. Как это выявлено выше, возжелавшее является иным, чем предмет желания, и возлюбившее — иным, чем предмет любви, что видно из того, как возлюбившее стремится за предметом любви, а возжелавшее — за предметом желания. И вообще всякое преследуемое является иным чем преследующее, и последнее следует за [своим предметом] не для того, чтобы [затем] избегнуть его, а затем, чтобы получить от него [нечто] и причаститься ему, и обрести благо от его блага, ибо всякое возлюбившее стремится за предметом своей любви для причащения его благу и облагораживания, даже если предмет этот будет идолом и тенью бытия. Это потому, что, заблуждаясь в делах, все-таки все по природе следует за благом, [т. е.] или за самим благом, или за образом блага, или за идолом и тенью блага. И нет такого сущего, которое не стремилось бы за благом, как бы отрекшись от своей сущности и покинувши ее, и всецело предавшись ему, как бы отрицая свое существование.

Но откуда у душ, у разумов и даже у самого оформленного неба эта сила, разберем мимоходом и это.

Сперва рассмотрим, что такое благо или что такое благость. Благо является дорогой и преддверием к благости, как доказал Сократ в «Федре», ибо благостью он называет первый источник и порождающее начало единиц, стоящее превыше разумов солнце. Он полагает благо высшей истиной, источником и считает его сверхпростым предметом любви и жажды истинно сущего. Но он отличает благо от благости и дает ему дифференцированную по ступеням меру. Высшей же ступенью блага он утверждает само единое и благость. Поэтому он говорит: «всякое естество и благо — в стройности и украшении».

Но первое составленное и первое украшение являются строем и сущностью истинно сущего. Ибо это высшее украшение украшено и убрано единым благодаря тому, что сверхсущее создало высшие сущие и первые монады. Но где первое составление и первое сочетание, там и первая красота и благо, как это говорится в том же «Федре». Давай выразим это в аттических словах: «Ти тон онтон аристон, и тон ноуменон каллистон?»

В этом высказывании спрашивается: «Что из сущих является наилучшим, что из умопостигаемого является прекраснейшим?» [39] Так он изумляется и удивляется как бы в трепете, красоте первого космоса, где первые цветы гармонии и первые музыкальные лады изысканного мастера начали порождать разумные роды, которые целью своего возвратного движения и предметом своей любви имеют превысшее над всем высшим единое и первую благость. Но Сократ воздает должное и высшему, непостигаемому и говорит, что оно дает возможность вожделеть к себе и уделяет свои качества всякому вожделеющему и желающему его, как бы внушает ему мысль о том, чтобы овладеть им и обрести его, напаивает сущие нектаром, укрепляя их акме амброзией [40]. И оно не оставляет вожделеющих совершенно непричастными себе, дабы они, отчаявшись, не отказались от предмета своих желаний.

С другой стороны, оно не дает познать непознаваемую ни для кого сверхсущность и сверхсуществование свое, дабы не сделать досягаемой свою бескачественную качественность. Сократ говорит: душа и разум характеризуются тем, что, познав то, к чему устремлено их желание, и овладев его смыслом, как бы преодолевают его и стараются познать что-то другое.

Но познание этой высшей мысли объединяет двоякое: во-первых, [благо] отдает от своей качественности высшего и возбуждает в стремящемся желание к предмету стремления. Но в то же время оно остается непознаваемым для пытающихся его познать, как говорил известный богослов: «Ме евете ме о теос ананкаси, тексен де апеколюсен». Смысл этого в следующем: «Необходимость любви к богу принуждает меня быть повивальной бабкой, но рождать мне не дает» [41], т. е. всякая повивальная бабка хлопочет о рождении создания и приготовляет к этому. При этом он добавляет: «Мне не дано рождать». Внемли, ибо всякое рождение является порождением рождаемого, подобно тому как разум рождает умопостигаемое, а душа — душевное. Но не так обстоит дело с созерцанием того единого — солнца, ибо оно желает родить познанное и произвести осуществившееся, но тому созерцанию это не под силу. Поэтому поразительно, что, с одной стороны, оно не дает вожделеющему остыть, заставляя его [все время желать] помочь рождению, ибо повивальной бабкой здесь выступает *асхетой* [42] желание, с другой же — оно не может родить нечто умопостигаемое, потому еще больше углубляется

в созерцание, и жаждет жажды, и страдает по страданию, и желает желания. Вот что мимоходом с благоговением сказано нами о божественном предмете любви.

Далее: «Иным является благо, которому причастно сущее». Это составленное из частей, а не простое благо, ибо различны благость, пребывающая в сущих, и благость сама по себе, ибо от самого блага, от первичного блага получают сущие и становятся благими, так как, когда они обретают единение своих свойств, это для них благо, ибо единое и благо тождественны. И куда бы ни направляло единое свои потоки единства, всюду делает оно воспринимателей едиными и благими. Это потому, что первое благо есть не что иное, как благо. Это относится ко всему умопостигаемому, будь то разум или душа, или природа, или протяженное, которое есть небо. Все они благодаря единице — едины и составлены из частей, и соотносятся между собой. И поскольку они, получая своими частями единое, делаются благими, постольку они обретают и благость. Ибо доказано, что тождественны единое и благость, и, поскольку что-то становится единым, оно становится благим, а поскольку оно становится благим, становится единым.

Но «если нечто иное прибавишь к благу, то умалишь благо». Ибо, что бы ни прибавить к единому, не будешь иметь безукоризненного единого. То же самое в отношении прибавления к благу: если даже [это прибавление] будет силою или светом, или чем-нибудь подобным им, ты все же умалишь благо, ибо оно выше всего, а все это — последующее [по отношению к нему] и принадлежащее к сущему, а не к сверхсущему.

ГЛАВА 9

[О САМОДОВЛЕЮЩЕМ И НЕСАМОДОВЛЕЮЩЕМ]

Закончив в восьмой главе учение о первом благе, он приступает к вопросу о причине и о беспричинном, т. е. к вопросу о самодовлеющем и несамодовлеющем. Он говорит: «Все самодовлеющее превосходит несамодовлеющее и зависящие от него сущность и действие того, что в нем нуждается». Превосходным оно является потому, что более подражает первоисточнику бытия. Далее он говорит, что то, в отношении чего благо сорождено и соприродно так, как в отношении первого разума, делает благим все, находящееся ниже его и зависимое от него, подобно этому поступает

всеобщая душа в отношении нижестоящих душ, а также небесное тело в отношении всех остальных тел, находящихся ниже его. Все это сообразно со своими качествами сперва делается благим от блага в себе, а после облагораживает других. Но некоторые имеют благо по природе и по сущности, а некоторые приобретают его темно и как бы в сумерках, они имеют его лишь привнесенно и лишь как проблеск блага, как всякое смертное, сопряженное с происхождением и уничтожением. Ибо чем ближе существо к источнику желания, тем оно лучше того, которое далеко от причины и предмета стремления. Причину называют желанной, так как желанна каждая причина для причиненного, и она то, к чему оно возвращается, ибо из него исходит и к нему же стремится подобно солнечному *индалма* [43] по отношению к солнечному диску. Это наблюдается во всех сейрах: богов, разумов, душ, природы и тел. Среди них некоторые ближе к своим причинам и предметам своего стремления, а некоторые — дальше.

«Каким-то образом родственно и близко благу». Это значит, что, чем в большей мере нечто способно вместить в себя первое и блаженное благо, тем в большей мере оно является его образом и подобием. Но в какой мере оно является его образом и подобием, в такой же мере оно ему родственно. А чем в большей мере оно ему родственно, тем большим и мощнейшим [сущим] оно является причиной и производителем. И чем более оно причастно средним, тем более оно удалено от причины, облагораживающей его, которая есть не что иное, как благо само по себе, и не сходно с ней.

ГЛАВА 10

[О САМОДОВЛЕЮЩЕМ И СОВЕРШЕННОМ]

Закончив девятую главу и приступив к десятой, он говорит: «Всякое самодовлеющее и совершенное является менее значительным, чем первое и простое благо». Итак, [он говорит, что] первое, сверхсущее и простое, благо надо полагать выше совершенства самодовления и составляет следующие доводы: всякое совершенное есть ставшее совершенным, но всякое ставшее совершенным в первую очередь составлено из частей, а потом извне прибавляет к себе причину своего совершенства. Так, истинно сущее произошло от единого и от двух происходящих от одного

источника: я имею в виду первый предел сущих, который Аристотель называет родом родов, и первую беспредельность, которая является неистощимой и беспредельной возможностью. Оно составлено объединением этих двух и обрело совершенство от непознаваемого единого через внедрение объединяющих лучей.

Центром и причиной истинно сущего считай единое, путем же, как бы объединяющим,— эти две причины, пребывающие в единстве. Но о нем нельзя сказать «оно», ибо всякое «оно» лежит в сфере указуемого и родов, [единое] же мы называем «оно» лишь по примеру последующих и осуществленных, среди которых начинают зарождаться роды. Но где нет ни частей, ни целостности, там нельзя говорить ни «оно», ни «ему», ни «его», а эти [слова] мы применяем к нему исходя из последующих. Так как это доказано, то, следовательно, первое благо стоит превыше и совершенства, и самодовления, ибо совершенное и самодовлеющее следует за ним. Совершенство и самодовление являются родами и свойствами истинно сущего. Запомни, что различны понятия «благо» и «благость». Благо является частью благости, а благость подобна безграничному озеру благ. Они отличаются друг от друга наподобие общего и частного. Иными являются познание и природа общности, а иной — [природа] ее частей. Например, иной является природа неба, как общности, и иной — природа его частей, т. е. сфер, скажем, четырех элементов природы. Таким образом [обстоит дело] со всеми общностями и их частями. Но заметь, что, когда говорится об общности первого блага, не думай, что это — составленная из частей общность, что это — общность от частей подобно общностям неба, разума и других родов.

Если мы осмеливаемся говорить об общности в отношении первого блага, то [имеем в виду, что эта общность] является простой, не имеющей частей и не причастной; как единое едино и не допускает никакого привнесения, так и общность блага.

Эти образы имеются в аттическом языке: «тагатон» означает «благость», а «агатон» — благо. Этим щедро выражается, что [благость] выше самодовления и совершенства, ибо всякое совершенное стремится к дающему ему совершенство, но к чему бы могла стремиться первая благость, если она сама является для всего предметом любви и возвращения и предметом, утоляющим жажду сущих, и [причиной] их мук?

ГЛАВА 11

[О ПРИЧИНЕ БЫТИЯ]

Закончив десятую главу и приступив к одиннадцатой, он красноречиво говорит: «Все сущее эманирует из одной причины, из первой». Слушай, как сразу незначительными делает он мнения тех, которые творческую причину подвергли *эксорнии* от сущих, как это сделали Стагирит и философ Афродизийский со схолиастами [44], ибо когда говорится, что «всякое сущее эманирует», то речь идет не о творческой причине, т. е. о первой силе становления — если допустимо так о ней сказать,— которая есть причина начала. К этому он присовокупляет: «из одной причины, из первой». Но когда слышишь здесь упоминание «единого», не связывай его ни с силой, ни с действием, ни даже с чем-нибудь возвышенно примысливаемым, как-то: со светом, с вечностью или с производительностью. Он говорит: если что-нибудь из этого припишешь единому, то этим умалишь его и не останется у тебя безупречного единого; ибо все это после единого и скорее сродни украшенности истинно сущего от сверхпричины. Но когда он говорит: «из [причины]», то не думай, что оно из своего сверхбытийного существования что-то отдало сущим. Ибо, как говорит Сократ, каждый творец всяких искусственных и природных явлений отдает свои свойства созданным физическим явлениям наподобие того, как четыре элемента дают свои свойства или же как все остальное, входящее в смешение, дает свои свойства смеси, произведенной от себя. Но это [первое] пребывает выше всего сотворенного природой, и [автор] как об образе его говорит о солнце — Аполлоне [45]. Он говорит, что как от Аполлона и его движений — все находящееся в сфере становления, так и от того солнца единых — сотворенное и всякий порядок высших сил; как [солнце] выше всего находящегося в становлении, так первично и это единое, ибо солнце не смешивается, не подвергается разрушению и изменению. Таким же образом и единое не умножается в сущих, чтобы не утратить свою единость и не соединяться с природой, чтобы не навлечь на себя необходимость, ибо всякое сопряженное с природой сковывается неразрывными цепями Диоса [46] и связывается с природной необходимостью. Но единое превыше всего этого и даже превыше превышести. Теперь приступает автор к составлению доказательства и говорит: «Или ни для чего из сущего нет причины, или есть круг причин и все они

конечны, или же восхождение их бесконечно и одна служит причиной другой и полагание причины нигде не прекращается».

Так выставляет он эти три проблемы, требующие доказательства, но мы разъясним пока первую из них, которая говорит: «ни для чего из сущего нет причины». Ведь если отвергнешь первую причину бытия, тем самым отвергнешь строй бытия. Сперва разъясним, что есть предвечный строй. Когда слышишь о строе, не считай это изображением самого прекрасного, т. е. небесного, строя, где вместе с вращением происходит и изменение, которое плетет судьбу, *еймармену* [47], а понимай его как строй, присущий бытию, и считай его как бы сверхбытием и называй провидением. Причем истинность присуща самому бытию; и дело обстоит не так, что строй или истинность привнесены в бытие; и не считай, что строй — одно, а истинность — другое. И также не считай это в отношении святого провидения. Ибо в том неизреченном обоснованы элементы провидения, и оттуда оно присуще бытию как украситель и соразмеритель природы всех сущих и дающий каждому из них отдельный порядок его существования. Но если кто отвергнет, что у бытия причина одна, он искоренит и сделает несостоятельным строй и украшенность сущих. Но это невозможно. Поэтому именно одна причина у сущих, и ничто не может избежать ее строя и предопределения.

«Или причины вращаются в круге, и все они конечны». Это положение говорит, что если ты признаешь, что причины вращаются в круге и получается сфера причин, то одно будет причиной другого и одно и то же будет и причиной, и причиненным, и, откуда начинается, там же и будет кончаться или, где кончается, там же будет начинаться. И нигде не встретишь безупречную и первую причину, а будет каждое и причиной, и следствием. Далее, не встретишь ты и возвышеннейшей и первой причины бытия, и будут последующие и последние причинами по природе первых и дающими им бытие. И этим нарушится строй бытия, и не будет первых и последующих, высших и низших, и сразу уничтожится строй и состояние бытия, что невозможно по природе вещей. Таким образом, существует одна первичная причина сущих и от нее — строй и провидение бытия.

«Или же восхождение их бесконечно, и одна служит причиной другой, и полагание причины нигде не пре-

кращается». Это означает: если сущие безграничны и нет у них первого пристанища, где бы они пристали и определились, то будет смешение и неразобщенность бытия, и где же тогда предел? Но если нет границы бытия, не будет и строя; а если не будет строя, тогда не будет и провидения; но если нет провидения, тогда не будет и управителя, который дает бытие; и если не будет управителя и дающего бытие, то не будет никакой определенности чего-либо. И если не будет определенности чего-либо, то как же будет возможно познание родов, их строя и их сущности? Но это несуразность и невозможно. Поэтому есть одно пристанище и предел бытия, от которого происходит все сущее.

И далее: «Не будет строя действующих и претерпевающих действие». Что из себя представляют действующее и претерпевающее? Действующим он называет то, что в сравнении с [другими] сущими является наиболее *драстериос* [48]. Так, все небесное [более деятельно], чем земное, и огонь активнее других элементов, и как разумные сущие активнее душевных, душевные — активнее тел, ибо все они первичнее и деятельнее того, что мы выше назвали в качестве такового. Претерпевающим же является всякое более бездеятельное и менее значительное, чем его высшее. Претерпевание же двояко. Некоторые претерпевания облагораживают и обожествляют, а некоторые растлевают и разрушают строй. Познай, что, когда высшие причины что-то движут и делают себе подобным, такое претерпевание является обессмертивающим и обожествляющим. Но когда движут низшие высшим и делают его себе подобным по роду, это называется разлагающим и гасящим [претерпеванием].

И к этому он еще добавляет: «Если нет первой причины, то нет ни умения, ни знания», что есть дело души, созерцающей бытие. Ибо, говорит Аристотель в первой и особенно во второй книгах «Аналитики», «мы лишь тогда говорим о познании, когда познаны причины, первые начала вещей» [49]. «Первые» потому, что без познания причин, по Аристотелю, нет познания, и он не считает [такое знание] знанием, а считает его скорее ошибочным знанием. Но чем является познание, которое направлено на [познание] причин, выслушай и восприми на примерах, которые приводит сам Аристотель. Всякий, даже необразованный, знает, что Луна бывает ущербной, но почему или по какой причине, это знают только мудрые. И так же всякий знает, что, когда Солнце находится под Землей, у нас тут ночь, но

почему таким образом [происходит], знает только мудрый. И так же [всякий знает], что душа придана телу, но как — знает только мудрый. И так же всякий знает, что по провидению среди смертных достойные смешиваются с недостойными и недостойные с достойными, и все знают, что это так и есть, но почему — знает лишь мудрый. И что земля среди воздуха — знает всякий, но, каким образом — знает лишь мудрый. И многое подобно этому. Да будет известно о всяком знании: если познание не основано на [знании] первых причин, это называется не знанием, а заблуждением и незнанием.

Но ничем не разделены между собой причина и причиненное, если они заключены в круг и соприкасаются между собой. Что значит «ничем не разделены» [50]? Смысл этого положения в том, что в ряду сущих некоторые находятся выше и имеют много промежуточных звеньев, и являются они сильнейшими и причинами, порождающими больше явлений, а некоторые не имеют много промежуточных звеньев и являются менее значительными и производят меньше явлений. Давайте разъясним это на примере. Первое бытие, которое наше стремление назвало истинным бытием и истинно сущим, является причиной более всего прочего, например, вечного, живого в себе, разумов, душ, природы. Внемли, что вековечное, т. е. вечно сущее, [является причиной] неизменных вечных [вещей], живое в себе [51] — имеющих жизнь, душа — одушевленных, а природа — природных. Каждое из них превосходит или отстает от других по объему созидаемых им сущих соответственно своей мере. Но все вместе в наибольшей мере производит истинно сущее, как самое сильное и далеко простирающее свое действие посредством всех этих [сущих]. Если оно лишается их силы, то все же действует само. Оно простирает свою силу на все обретшее род, даже если оно неодушевленно. Но другие причины не в силах этого сделать. Ибо и само это истинно сущее отличается и отстает от того превысшего и непознаваемого, ибо это превысшее и непознаваемое единое производит безо́бразную и бескачественную материю, которую мы называем не-сущим [52], но лишь в смысле ущербности, а не превосходства. Ибо от этого единого произошла эта непознаваемая материя, как непознаваемая и лишенная рода от непознаваемого, которое превыше родов. Таким образом, в этом даже истинно сущему не угнаться за производительной силой единого, ибо действие истинно сущего распространяется до обретших бытие и

принявших образ. Потому-то он и говорит: чем больше промежуточных [звеньев], тем причина лучше и достойнее.

ГЛАВА 12

[О НАЧАЛЕ БЫТИЯ]

Окончив одиннадцатую главу и при помощи непоколебимых доказательств завершив нерасторжимый их ряд, показывающий, что единое является основой и причиной становления бытия, философ обращается к двенадцатой главе своих доказательств. Он говорит: «Начало и причина всего сущего есть первейшее благо». Это положение носит свою убедительность в самом себе, оно способно опровергнуть через доподлинное знание то, что обманчивой силой чувственности возводится до ранга души. Опровержение же заключается в следующем: доказываемое положение гласит, что единым и первой причиной бытия сущих является первейшее благо. А если не так, то пусть рассудит закон доказательства. Если не первейшее благо является первоисточником, тогда корнем и причиной проистекания сущих и бытия должно быть нечто такое, что лучше и выше блага, и от него должно исходить все сущее подобно истечению из родника, как из первой причины. И далее, к нему же должно вожделеть возвращаться сущее как к своему первоисточнику. Исходя из знания положения сущих, [заключаем], что все сущее вожделеет к благу и для утоления своих страданий вновь вливается в единое и первую благость; отказываясь от своих желаний и даже от существования, оно как бы сливается с ним наподобие одионисованного [53], приведенное к единству через единое и облагороженное через благость. Но если бы первичная благость не была корнем и источником сущих, то она проистекала бы на все сущее из иного источника и причины. Ибо недопустимо, чтобы она не истекала от своей причины на причиненное. Если же сущее есть причиненное, то чему же еще быть причиной, как не самой благости, которая будет из себя истекать на сущее и делать благим сущее. Если же она будет делать его благим, то сущее будет благим. Но если причина делает следствие благим и оно облагораживается, то, следовательно, причиной будет та же благость и не будет [причиной] ничто, кроме блага, так как сущему не дано ничего лучше облагораживания. Таким образом, пер-

вая благость есть причина и начало бытия сущих. Это есть доказательство от последующих к первичным, и оно гласит, что сущему не дано ничего лучшего, чем единение, которое является для него благом.

«Если же,— говорит философ,— она [эта первая причина] присуща сущим, так же как благость, тогда в сущем окажется нечто превосходящее благость, проистекающее из первой причины». Внемли, что он говорит: если есть другая причина и источник бытия кроме благости, то, следовательно, из этого что-то будет даваться сущим и будет в сущих нечто, превосходящее благость. Ибо если есть нечто превыше благости и оно дает сущим нечто лучшее, чем благость, и превосходящее ее, то что может быть лучше блага? Ведь, говоря о лучшем, чем благо, мы имеем в виду полное большей благостью, как мы то видим среди сущих, из которых некоторые, как, например, само истинно сущее, более полны благом, а другие — соответственно своим существованиям. Поэтому нет ничего лучше первого блага, а неблаго следует за благом, как последующее и ущербное. Таким образом, первое благо превыше всего и является причиной всего, и все сущие зависимы от него.

ГЛАВА 13

[О ЕДИНОМ И БЛАГОСТИ]

Закончив изложение двенадцатой главы, в которой было сказано, что первая благость есть превосходнейшая причина всего, он присовокупляет к этому тринадцатую главу о едином и благости, доказывая их тождественность.

Текст гласит: «Всякое благо делает едиными причастных ему и всякое единение есть благость и благость тождественна единому». Слышишь, из действий и последствий он зажигает свет доказательства и выдвигает теорию, согласно которой единое и благо тождественны. Ибо, когда сущим соприродно единое, это для них благо, а что для них благо, то для них единство. Рассмотри это на примерах. Ибо едино все это чувственно видимое, как одно живое, разумное и наделенное душой,— я говорю о небе как о едином по числу и по идее, как то раскрыто в «Тимее», где сказано, что «единое и благо объяли весь видимый космос, и природу всего сделали единой и благой самой по себе» [54]. Поэтому [космос], как одионисованный нектаром, устремляется за этим единым и за благостью самого единого и,

движимый благостью, следует за ним в непрерывном движении. Но единое и благость первичнее достижимого предела и начала. Вращение и движение неба бесконечно, так как предмет его вожделения бесконечен. Философ говорит, что будь предмет его вожделения конечен и будь он определен, то и небо прекратило бы свое бесконечное, неугасимое движение, однако предмет его вожделения и желания за пределами всякой достижимости. Поэтому и продолжение вращений неба избегло прекращения. А почему оно переходит из одного места в другое и движется, об этом философ говорит: потому, что оно объято местом, как тело, ибо всякое тело находится в определенном месте, как это доказали Ямвлих и Порфирий [55]. Всякое же бестелесное превыше протяженного и объемлющего.

Итак, это живое, а именно единое живое небо, является единым благом и вечно облагораживается и объединяется в своем непрерывном течении. Ибо оно, как бы изумленное, гонится за благостью желанного блага, почтить которое можно лишь молчанием, отказываясь от слов [56]. Таким образом, где посеян свет этого единого, там появились благо и жизнь, соответственная сущностям, и сама эта жизнедеятельность смертных исходит от единого и блага. Ибо, пока качественности четырех элементов пребывают в единстве и пропорции, пребывает и бытие смертного и живого, и это есть для него свет и жизнь. Но если есть жизнь, есть и благо, и если отделиться от единства, [то это значит] отделиться от блага, ибо жизнь каждого — его благо; и если есть его благо, то есть и его жизнь, и если есть его жизнь, то есть и его единство. Ибо тождественны благость и единое и единое и благость, и все живое — от единого.

ГЛАВА 14

[О НЕПОДВИЖНОМ, САМОДВИЖУЩЕМСЯ И О ДВИЖИМОМ ДРУГИМ]

В четырнадцатой главе философ приступает к разбору проблемы неподвижного, самодвижущегося и движимого другим. И надлежит познать это в полной чистоте, дабы не упустить ничего из подлежащего познанию.

Доказав в вышеприведенных главах все о сверхсущем и превысшем едином, философ приступает к разбору вопроса о строении сущих, которые он делит на три рода: на неподвижные, самодвижущиеся и движимые иным. Непо-

движным же и вечным он считает всякую сферу разумного строя. Начни с истинно сущего и пройди все естества разума: вечное, живое само по себе и все разумное, и умопостигаемое, и далее опять разумное, где Кронос и Зевс, Дий и Арес появляются в конце разумного. Но познай, что разумная сфера выше разумных, она для них — объект разума и умопостигаемое. И это выражено и в самом грузинском языке словом «гониери». Здесь прибавлением частицы «ри» мы получаем новое понятие. Так же, например, как когда говоришь «сули» и «сулие-ри», так же и «гонеба» и «гоние-ри» [57]. Как [слово] «душа» отлично от [слова] «одушевленное», так «разум» — от «разумного». И как душа превыше одушевленного, так и разум превыше разумного. Итак, выделив три рода — подвижное, самодвижущееся и движимое иным,— он неподвижное помещает среди разумов и разумных и считает его сущность и деятельность неподвижными и [стоящими] выше всякого изменения и движения. В них неугасимо и вечно пребывает источник блага и прекрасного и *индалма* [58] луча единых.

Но самодвижущуюся силу он помещает в сущности души. Однако что значит иметь самому и от себя силу самодвижения? Не считай ее чем-нибудь иным, кроме силы жизненности и источника жизни. Ибо куда падает луч, истекающий из души, там возникают жизнь и движение.

Но самодвижущейся [душа] является потому, что ни от кого не получает жизни и имеет ее не как извне привнесенное [59], а как собственную природу: как естеством светлого является свет, так и природой души является жизнь. Поэтому Платон доказывал, что это самодвижущееся является бестелесным и бессмертным, так как благодаря жизненности сделалось живым и оживилось все видимое нами [60]. По его мнению, природа тел лишена способности иметь в себе силу и действие. И даже само небесное тело по естеству его как лишь тело он считает простым, нежизненным и бездеятельным, говоря в «Тимее», что небо как тело является смертным и лишенным постоянства, но существует и имеет постоянство, как соприродное, во всеобщей душе, являясь ее *охемой* [61]. Оно воспринимает движение по частям, составляющим время, будучи протяженным, обретает вечность. Ибо Зевс, подражая разумному небу, породил и украсил его [62]. А всеобщая душа, говорит [Платон], напоила его и подчинила его, дабы оно вечно гналось за непознаваемым солнцем всех единых, не щадя себя. Из вышесказан-

ного ясно, что все делится на три рода: неподвижное, самодвижущееся и движимое иным. Но высшим и лучшим [Прокл] признает неподвижное, а менее значительным, чем те оба, считает движимое иным. И далее, средним между неподвижным и движимым посредством другого он считает существо самодвижущееся. При помощи последнего движимое иным он приводит в соприкосновение с сущностью неподвижного и приобщает его к нему. Ибо всякие тела и телесные существа благодаря душе приобщаются к разумным и неподвижным существам, как и душа посредством разума [приобщается] к космосу истинно сущего. И далее, вместе душа и всякие разумы посредством истинно сущего [приобщаются к солнцу единых].

Это неизреченное единое, право, выше даже неподвижности, что будет выявлено в соответствующем месте.

ГЛАВА 15

[О БЕСТЕЛЕСНОМ И ТЕЛАХ]

Вслед за четырнадцатой главой, в которой философ делит все существующее на три рода: на неподвижное, самодвижущееся и движимое иным, — в этой главе он делит [существующее] на бестелесное и тела. Он говорит: «Все то, что способно возвратиться к самому себе, бестелесно, ибо ни одно из тел не способно возвратиться к самому себе». В чем смысл этого положения? Слушай, он говорит, что ни одно из тел не способно возвратиться к самому себе. Постараемся распознать, по каким причинам существующие возвращаются к самим себе. Знай, что во всяком сущем посеян свет единого. Но когда слышишь о свете, не считай его извне пришедшим, а считай его источником, как бы семенем и причиной бытия, о каком бы бытии ни шла речь, ибо само это единое установлено тем самым единым, что превыше первого. И когда устанавливается это посеянное единое — семя того высшего единого, — лишь тогда оно создает вокруг себя некоторый род бытия и является причиной и как бы неподвижным якорем того рода, как бы центром своей сферы. То же самое найдешь и в самом истинно сущем, и во всех других разумах, и в душах, и во всех родах вплоть до тел. Таким образом, надо себе уяснить, что не во всем существующем посеянное в нем единое является одним и тем же, ибо иным является единое истин-

но сущего, как ближайшее к первому единому, и другим является единое разумных, души и душ, природы и природ, так же как тела и тел. Во всех них посеяны семена того солнца единых и попечителя. И это посеянное, и этот уделенный [сущностям] свет есть причина каждой сущности, и сообразно с сущностями делятся и единые, а сообразно с едиными — и сущие. Ибо не одной и той же природы и достоинства всякое сущее, и не одного и того же достоинства всякое единое, как это ясно в числах, ибо ближайшие к единому являются более ценными и единообразными среди исшедших [из него].

Ведай, что, когда сущее вожделеет к сверхсущему, оно прежде познает свое внутреннее, чтобы найти пребывающее в нем и причину его, т. е. само единое. Таким образом, через свою причину, которой является пребывающее в нем единое, оно соединяется с превысшим солнца — единым, как это устанавливает Сократ в «Федре». Он говорит: «Душа, познавая свою сущность, прежде сталкивается с множеством всяких существ и с многообразием сущих. Но, идя вглубь, отвергает разнообразие родов и освобождается даже от собственной сущности» [63]. Вначале она льнет к своему внутреннему божеству и единому, а затем через него же — к тому неизреченному солнцу единых. Но когда ты слышишь «возвращение», разумей не только [возвращение] в пространстве, как это бывает с телами, но разумей [возвращение] бестелесных, ибо всякое возвращающееся возвращается из-за любви к этому пребывающему в нем единому, чтобы через внутреннее единое обрести солнце единых, которого жаждет все сущее. Сократ говорит, что возвращающееся отвергает строй собственного существа и как бы в *энтузиазме* [64] стремится к [единому].

Это касательно возвращения и того, почему оно происходит. Но тело, говорит философ, неспособно возвращаться к самому себе. Это происходит оттого, что [тело] в своих частях разрозненно и рассеянно, и его части находятся в разных местах, даже если оно сферообразно. Поэтому и неспособно возвратиться все тело ко всему телу, так же как и часть [тела] — к его же части или одно тело к другому, ибо это не происходит среди тел. Полное и цельное возвращение свойственно бестелесным, в которых не возникает телесное, определенное по трем измерениям — я разумею длину, ширину и глубину. Ибо всякое тело по этим [измерениям] обретает телесность от созидающего и творящего бога. Бестелесное же превыше протяженности,

определяемой местом, ибо у бестелесного все во всем [65], поэтому оно ни объемлется пространством, ни движется от места к месту. Место же тех бестелесных иное, иным является и их движение, что будет разъяснено в соответствующем месте. Разумей и то, что небо потому и движется сферообразно, что гонится за своим внутренним единым. Но так как оно телесно, ему присуще пространственное движение.

ГЛАВА 16

[О СУЩНОСТИ И ТЕЛЕ]

Отделив телесное от бестелесного, философ устанавливает теперь, что всякое существо, обособленное от тела, имеет и действие, обособленное от тела и вне его, сообразно с сущностью, и если так, то оно есть возвращающееся к своей самости. Но все, способное возвратиться к себе, бестелесно, как доказано выше; ибо не бывает, чтобы какое-либо среди тел возвращалось к себе или какое-нибудь из бестелесных не возвращалось к себе. Если же кто-нибудь допустит, что действие является обособленным [от тела], а сущность находится в телах, то, во-первых, не получится осуществление, возникнет противоречие в рассмотрении, ибо выходит, что первое и причина являются последними, а причиненное и последующее — первыми. Значит, нет оснований [думать], что сущность находится в телах, а действие обособлено от тел, потому что всякое действие следует за сущностью и сущность является корнем и причиной, из которой возникает действие. Но если действие обособлено и потусторонне телам, то таковой, тем более в первую очередь, будет и их сущность. Но всякое бестелесное является возвращающимся к самому себе. Таким образом, возвращающееся к себе бестелесно, а всякое бестелесное обособлено от тел как по сущности, так и по действию.

ГЛАВА 17

[О ПЕРВИЧНО ДВИЖУЩЕМСЯ]

Закончив шестнадцатую главу, философ приступает к семнадцатой. Эта глава содержит много выводов, которые для понимания *грифос* [66] и которые кажутся загадочными

тем, кто не привычен к созерцанию бестелесных. Но мы с помощью первой Афины возбудим пребывающего в нас Гермеса, чтобы обрести *прометейю* с помощью Христа [67].

Как было сказано и доказано выше, движение души является не чем иным, как жизнью. И это — начало и источник жизни, ибо, где возникает душа, там возникает и жизнь. А что касается бестелесной жизни и самой жизни, не думай, что она от телесных частей, ибо, как говорит Ямвлих [68], части бестелесного являются также бестелесными. Ибо нельзя составить бестелесное из телесного. Но телесное может быть составлено из бестелесного; например, тело состоит из *эпифании* [69] и других измерений. И далее, как доказал Аристотель, бескачественное тело делается качественным с помощью четырех качеств, подобно тому как число — с помощью своих частей и как украшенное — с помощью своих частей [70].

Это и все подобное этому бестелесно. О них говорится и как о частях, и как о целых, но бестелесных, ибо от частей бестелесных и целое [получается] бестелесное. Так же считай и в отношении души, ее целого, ее частей и движения. Ибо душа движется не в пространстве, так как всякое пространственное движение объято местом. Но бестелесное не имеет величины, а то, что не имеет величины, лишено места. Отсюда он и доказал, что душа свое движение, т. е. действие, совершает в отношении самой же себя. Например, если душа что-либо познает, то она это делает, не возвращаясь в себя извне и не получая познаваемое извне. Не так, ибо такова лишь чувственность у смертных, но не познание. Ибо, говорит Сократ, душа, познавая что-либо подлежащее познанию, возбуждает пребывающие в ней слова сущего и познаваемую вне себя мысль сперва находит в себе, как слово и преддверие сущего. Но ничто извне не прикасается к ней, кроме уснувших припоминаний и как бы увядших знаний,— как бы вторичного воспламенения погасшего. [Это было бы невозможно], если бы душа не носила в себе роды сущих. Таким образом, в ней находится небо со своими частями. И вот [душа] является самодвижущейся к себе в своих действиях, ибо она в самой себе находит всякое сущее и в том числе свет сущего. Как сказано в «Тимее», творец всего — бог смешал в кратере, т. е. в сосуде [71], всеобщую душу, и в качестве ее части определил гипостазированные слова существ, чтобы она в себе видела все сущее, и если когда-либо [в душе] что-то забудется из-за проникшего извне, то она снова вспомнит

богатства, что вложил и воткал в нее Отец. [Так] Адам возвратится в рай к [прекрасным] насаждениям [72].

Поэтому с помощью первого положения хорошо разъяснен смысл этой главы, а о звучности и благосочетании слов пусть читатель позаботится сам. Мы также отнесемся к этому с почтением, ибо положения, приведенные в этой книге, являются весьма серьезными для понимающего.

Философ говорит: «Если же часть чего-нибудь движет, а часть движется, то это — тело», как, например, это бывает в телах живых существ, ибо у них либо ноги движут телом, либо руки, как при плавании, и так далее.

«Или движет целое, а движется часть». Так, целое всего, каким является строение неба, движет некоторые свои части, например землю, или что-либо другое сродное с этим, или даже семь сфер. И это также не подобает душе, чтобы, будучи чем-то от бестелесного и как бы от монады, она имела или движение целого частью, или части целым, и тогда получится раздвоение ее на движущее и движимое, высшее и низшее, действующее и бездействующее. И тогда не будет пребывать душа в бестелесности, монада души не будет тождественна, а также не будет она всецело возвращающейся к себе и не будет также самодвижущейся.

«Или движет целое и движется целое». Так происходит среди сферообразных тел, каковы Солнце, Луна и им подобные. И хотя пятая сущность нетленна, все же она телесна и как по пространственности, так и по пространственному различию лишена участи бестелесных [73].

«Или же будет одна часть движущей, а другая часть движимой». Как показано выше, это невозможно среди бестелесных монад, так как у них произойдет разложение и они распадутся на части и не будут иметь возможности возвратиться к самим себе. Как понять, что нет самодвижущегося бытийно, не происходящего от самодвижущегося? Внемли, ибо, когда он говорит «бытие», он говорит о существовании. Но когда [говорим] «возникло из несамодвижущегося», это тождественно сказанному [им]: «Часть движет, а часть — в движении, или целое в отношении частей, или часть в отношении целого». И далее, весьма многообразен род возвращений. Но ни одно не возвращается всецело к самому себе, ибо оно тело, а не бестелесное, а, как доказано, всякое самодвижущееся и к самому себе возвращающееся является бестелесным. И целое полностью возвращается к себе, и ничто из него — ни из его частей, ни из его

целостности — не таково, чтобы некоторые из них являлись недеятельными, а некоторые деятельными, а все, ему принадлежащее, является деятельным, все, ему принадлежащее,— жизненным. Вот об этом я хотел сказать, познающий.

ГЛАВА 18

[О ПОРЯДКЕ БЫТИЯ]

Теперь же в этой главе [философ] упорядочивает и определяет всякому явлению его меру,— как причинам, так и причиненным, и говорит: «Всякое, дающее другому существование, сперва само является существующим и сущим». Видишь, какое он выдвигает положение? Он говорит «всякое, дающее другому существование». Это значит: бытие получено путем отделения от небытия, ибо само бытие всякое сущее имеет от своей причины. Всякая же причина отдает от своего бытия и дает существование всякому происходящему сущему. Однако существование, бытие и сущее отличаются друг от друга. Ибо бытие свой предел носит в себе: ведь бытие является самостоятельным, не нуждающимся для своего существования в [чем-либо] другом, получаемом извне, что перипатетики, думающие лишь о природном теле, назвали случайным. Но великий Платон даже эти случайные [существа] называет сущностями, [поскольку они —] в истинно украшенном и истинном бытии. Ибо, по его мнению, там украшенность является бытием, здесь же — случайным; и там три измерения, цвета и формы являются бытием и бестелесным, здесь же [это] — полученное извне и случайное. Там он выявляет пять родов: бытие, тождество, различие, пребывание и движение [74]. Эти [пять], как роды и бытие, он помещает в умопостигаемый и разумный космос, и всякое бытие он выводит из того первого бытия, и всякий вид и всякое тождество видов он выводит из того первого тождества. И всякое деление, и всякое различие он выводит из первого различия, и всякое пребывание в тождестве он выводит из первого пребывания, и всякое творческое и созидательное движение он выводит из того первого движения. Теперь познай, созерцающий, что где среди созерцаемой природы увидишь приобретенное и случайное, то там это — бытие и род [75].

А когда говоришь о сущем, то знай, что, как говорит Аристотель, ты этим именем обозначаешь общее имя для бытия и случайного: сущее шире бытия, ибо оно объемлет в себе больше [76].

Но чем отличается существование от сущего и бытия? Познай, созерцатель, что когда говоришь о бытии или о сущем, то сразу представляешь идею созерцаемого, каким бы ни был *хроа* [77] этого созерцаемого. Но когда говоришь лишь о существовании, то тем самым [называешь] нечто, лишь отличное от небытия, и хотя оно выявляется среди существующих, но безвидно и не подчинено смыслу. Затем в конце [философ] еще [спрашивает], что такое бытие? — и добавляет [рассуждение] о том, что такое существование, и отвечает соответственно [тому, о чем речь], что это огонь, воздух или разум, душа или какой-либо подобный вид сущих. Это весьма важно, и мы это разъяснили мимоходом.

Но вернемся к первому положению, которое говорит, что «всякое, дающее другому существование, сперва само является существующим». Ибо всякая причина предоставляет своему причиненному прежде всего существование и отрывает его от ничто, а затем дает ему вид и свойство от своего вида и свойства. И делает это последовательно в каждом ряду. Но силы и действия и само бытие в предшествующих и первых и чище, и сильнее, и более подобно единице, а среди протяженных [все это] более темно и сумеречно. В этом убеждают примеры, [свидетельствующие о том, что] в истинно сущем все чисто и превыше вечного и жизненного. Обрати внимание на произведенное и производимое, на отображения и на образы образов и вплоть до расчлененного бытия найдешь затемненными изображения и изображения изображений и всю силу и действие.

«Таким образом, данного в дающем больше, чем в воспринимающем». Познай это, ибо всякая сила и действие в причинах являются более чистыми и *ейликринес* [78], чем в причиненных. И опять [он говорит], что это как бы то же самое, но не оно само. Познай, что тождественность отличает причиненное от причины, ибо как таковая тождественность объемлется сходностью.

Но всякое сходство либо одновременно, либо возникло в предшествовании и последовании, как в причине и причиненном.

ГЛАВА 19

[О ПОДЧИНЕННОМ]

Закончив рассмотрение причин, т. е. разумов и выше них находящихся богов, и доказав, что причина лежит в основе причиненного, [Прокл] с помощью искусства силлогизма обращает к познающему эти вопросы и говорит: познай и вникни, что все, первично придающееся какой-либо природе сущего, в равной мере представлено в природе всех подчиненных ему: «Всякое сперва пребывающее в чем-либо естественно-существующем, одинаково налично во всех явлениях и всеобщая душа — во всех душах, и природа — во всем природном, и небо — во всем, небу подчиненном». Это значит, что, что бы ни было первой причиной, оно во всех ему подчиненных представлено в равной мере, как истинно сущее во всех сущих и вечное — во всем вечном. Монады же эти как начала составленных в равной мере присущи всем подчиненным им. Если же не в равной мере, то некоторым больше, некоторым меньше или же не всем. Итак, знай, что в наличествовании причины в причиненном наблюдается неравномерность, ибо сущие более близкие к своим началам, более сходны со своими первыми причинами, а более удаленные — более несходны. И так далее.

Что же гласит эта теория? Внемли, что причина равна для всех подчиненных ей, но различие их телесностей разделяет проистекающие свыше силы. Если не говорить о не-сущем, то все сущие, как сущие, в равной мере сущи, как установил Аристотель, говоря, что существование в равной мере досталось от первого существующего всему сущему, и по существованию последнее ничем не хуже первого; что касается превосходности и ущербности, они сквозят в природе сущих. Природа некоторых созданий более похожа на свои источники и причины, а некоторых — менее, как было выше выявлено. Там было сказано: находящееся ближе к своим началам, более похоже на начала, но если для некоторых они будут причиной бытия, а для некоторых — нет, то знай, что они или не будут первой причиной этого ряда, или будут посторонними и полученными извне. Если бы не так, то от первой причины происходило бы в равной мере строение всякого бытия и облагораживалось бы соответственно своей просветленности.

ГЛАВА 20

[ДУША, РАЗУМ И ДВИЖЕНИЕ ТЕЛА]

Закончив все вышеприведенные теории, а именно: теории о едином, одинаково отвлеченном от всего, об истинно сущем, о душе и о теле,— философ опять берется за эти дарующие блаженство понятия и отделяет их друг от друга. Начиная с низших, он доходит до высших, причем прибегает к способу суждения перипатетиков. Сперва он отделяет душу от тела, [говоря] о самодвижении и движимости иным. При этом самодвижущейся и самой жизнью он считает душу, а тело считает движимым иным, а не самодвижущимся, [хотя как будто и] самодвижущимся. Ибо, говорит он, пока душа в теле, оно является как будто самодвижущимся, т. е. живым самим по себе. Ведь пока душа в теле как сосуществующая в нем, оно кажется живым самим по себе, т. е. самодвижущимся, т. е. жизненной силой. Но когда она отделяется от телесности, тело лишается этой видимости, ибо становится движимым иным, как нечто отбросившее от себя жизнь, что мы наблюдаем среди всех смертных существ. Но существование неба не таково, ибо самодвижимость и жизненность как его частей, так и его целого, всеобщности срослась с ним навеки. Ибо в какой мере тому, что делает безжизненное жизненным, а недвижимое — самодвижущимся, самому должна быть присуща жизненность и в какой мере его существование должно пребывать в вечной жизненности!

Далее, отделив душу от тела, он переходит к вопросу о различии между душой и разумом. Слушай, философ говорит, что разум неподвижен и, не двигаясь, двигает, душа же не является таковой, ибо, будучи сперва самодвижущейся, движет другими. Что такое движение души и неподвижность разума? Самодвижение есть жизнь сама по себе, и обладание жизнью ему присуще вместе с существованием наподобие того, как огню вечно присуще тепло, которое является самодвижением огня, ибо ни от кого [извне] он не обретает жизнь. Но [душа] лишена свойств разума, ибо в разуме неугасима врожденная способность к познанию, и он вечно пребывает в единстве. Ведь он не находится в состоянии движения то от незнания к знанию, то [от знания] к незнанию. И не происходит постоянного движения то к неразумению, то к разумению. В душе же жизнь пребывает вечно и неугасимо, разумение

же — не так. А разум имеет и способность к познаванию, и жизненность превыше. Ибо жизненность души является образом и *агалмой* [79] разума, а разумение разума является жизнью и сущностью разума.

Теперь продемонстрируем это учение на примере обретших род. Видишь, как многообразны животные? В них жизнь полагаешь как присущую им, а силу понимания — как привнесенную свыше. По этому поводу говорит Аристотель: «тюратен», что значит как бы поток солнечных лучей, проникающих через окно, а не изнутри [80]. В душе [пребывают] лишь потенция и энергия жизни. Лишь сила и действие жизни внутренни для души, а сила и действие познания обретены ею свыше. Всем этим отличается душа от разума, как говорит философ, и ведет дальше свое суждение о различии между разумом и единым.

Он продолжает: «Разум действует в самом себе». Что это такое? Слышишь, созерцатель:

«...действует в самом себе», т. е. является неподвижным и не нуждается ни в чем внешнем, к чему бы он двигался. Ибо он, как разум, имеет все роды существования бытия в самом себе, как в разуме, и не подобно душе, лишь по жизненности, а по разумению и родообразно. Этим самым он лишается ранга и силы единства, так как, имея в самом себе роды, он делается местом родов и умножается. Ибо всякое действие разума вплоть до обретших род находит себе множество строев родов, и обратным действием на самого себя [разум] как бы раздваивается, как бы удаляется от свойства единого и отделяется от него. Но единое единично имеет в самом себе множество, как мы это видим на примере единицы среди чисел.

И далее, всякое действие разума распространяется до тех пределов, в которых действие достигает разумной силы, т. е. до имеющих род. Но далее разум не в состоянии распространить свое разумное сияние. А что касается единого, оно [в состоянии это сделать] и далее, по ту сторону области действия как души, силы и источника жизни, так и разума, солнца родов, вплоть до безо́бразного и безродного, а именно до самой не имеющей формы и качества материи. Ибо тому же единому принадлежит и та, лишенная существования, материя, которая именуется небытием, даже она происходит от единого. Познай, что́ происходит от единого, ибо [материя] не в состоянии уйти от него, даже если ее не достигают все прочие силы, каковы сила души, достигающая обретших жизнь, и сила разума, дости-

гающая обретших род. Безо́бразной же материи ни одна из этих сил не достигает и не распространяет на нее своих действий, ибо, как единая, она от единого, хотя и несхожа с ним, так как имеет противоположный смысл. Ибо превысшее высших единое превыше родов, а материя как материя, хотя и едина, но ниже родов, как бы похожа на высшее в смысле лишенности родов. Таким образом, она [на единое] непохоже похожа и похоже непохожа.

ГЛАВА 21

[О НАЧАЛЕ БЫТИЯ]

Так он завершил разделение монад сущих и сверхсущих. Монадами мы называем первое в строении каждого порядка, каким бы он ни был. Так, монадой тел является небо, монадой природы — всеобщая природа, монадой душ — всеобщая душа, монадой разумов — истинно сущее, а монадой единых — то солнце единых. Все это философ разграничил в первом положении и достаточным образом доказал. А в этой главе он излагает [мысль, что] род — сущность ряда, и говорит: «Всякий ряд, ведущий начало от монады, эманирует во множество соответственно своей монаде». Это означает, что всякая монада производит ряд, соответственный себе и соприродный себе. Ибо единое производит единые, разум — разумы, душа — души, природа — природы, небесное тело — тела; и не смешивают между собой своих качеств их начала, т. е. монады не сливаются между собой, и не нарушается строй их рядов, а каждый ряд в обособлении сохраняет свой ранг и последовательно предоставляет всему подчиненному свои свойства, которых не имеют другие. Но то, что в ряду ближе к единому и первейшему, является более сильным и более единообразным. Итак, последовательно одно является причиной другого: как два есть причина трех, так же и единые являются причиной истинно сущего, а истинно сущее — причиной разумного бытия, а разумное бытие — причиной души, а душа — причиной природы, а природа — причиной неба, а небо — причиной четырех элементов, а четыре элемента являются причиной всего, подверженного происхождению и уничтожению. Но единое, которое превыше всего, в равной мере является для всех недосягаемой причиной, так как одинаково является причиной всего, как, например,

первых и последующих, всеобщих и частичных, схожих и несхожих, бессмертных и смертных.

Далее: «Множество каждого ряда возводится к одной монаде». Ибо всякое тело возводится к небу, а небо возводится к природе совместно со всякими природами, а природа возводится к душе совместно со всеми душами, а душа возводится к истинно сущему совместно со всеми душами, истинно сущее возводится к единым совместно со всеми разумами, единые возводятся к единому совместно со всеми сущими.

Познай, что во всяком ряду сохраняется собственное и соответствующее своему началу свойство. Далее он говорит, что если начало является непорождающим и бесплодным, то не будет и возникшего, даже монада начала не будет подражать первому единому. Если [начало], продолжает он, будет бесплодным, то не будет оно подражать первой причине монады ряда, потому что является непорождающим. Ибо всякое бесплодное недеятельно, и всякое недеятельное не схоже со сверхдеятельным.

Не будет тогда и ряд един. Это значит, что если монада ряда недеятельна и непорождающа, то она не подражает и единому единых, и раз непохожа, то, во-первых, не порождает, а во-вторых, не образует число из единиц, в-третьих, не дает взаимопричастия и синтеза. Но если какой из рядов претерпевает эти три лишения, то он ниоткуда не получит ни существования, ни пребывания.

Философ говорит далее: «В каждом ряде [монада, стоящая прежде ряда], сохраняет единый предел [ряда] и строй и в самой себе имеет члены ряда, упорядоченные в отношении друг к другу и к целому». Познай, что каждый из входящих в ряд [элементов] может быть рассмотрен в трех аспектах. Важны, во-первых, мера его участия и удел по отношению к высшему единому и степень, в какой он почтен близостью к единому. Во-вторых,— его положение с точки зрения взаимопричастности [членов ряда] и к которому из двух он принадлежит — к пределу или беспредельности, к *артиой* или к *перитой.* Но познай, что *артиой* возводится к первой беспредельности, а *перитой* — к первому [пределу] рода, о чем в своем месте будет изложено подробно. В-третьих, отношение к целому подобно отношению частей рода к роду, каким бы ни был род. Например, или десять, или сто, самопомножение десяти — совершенное из совершенного. Все это наблюдается среди

природных чисел, в искусстве благопорождающего создателя

Каково значение следующего положения: «Но не как отдельные, а как присущие именно этому ряду»? Внемли, ибо выше было сказано, что одно дело — когда соединяешь какой-либо род чисел, как составленное и ряд, ибо тогда это единство не является как бы отдельным, а оно есть единое число составленного и ряда. А другое — когда рассматриваешь число как пребывающее в своем же качестве *асхетос* [81]. После найдешь его как раз в себе и как природу своей самостоятельности.

«После первичного единого следуют единичности, и после первичного разума — разумы, и после первичной души — души, и после всеобщей природы — множество природ». Это положение с божьей помощью удачно поместили в [этом] высшем умозрении, где говорится, что все — от него и все возвращается к своим монадам, и от своей монады — к монаде монад, и далее — монада монад восходит к единым, а единые в свою очередь — к единому единых.

ГЛАВА 22

[ОБ ИЗНАЧАЛЬНОМ ЕДИНОМ]

Закончив, таким образом, суждения о бессмертных, философ возвращается к изначальному единому, причине всех рядов, и говорит: «Все первичное и изначально сущее в каждом ряду одно».

Когда слышишь, что имеется единое, не считай, что речь идет о первичном и неизреченном едином, ибо сам философ их различает, говоря — «все». Эта всеобщность усматривается среди множественности. А само истинное единое — «вне всего», оно не два, а также не больше двоичности. Ибо, когда он говорит «и не два», он сразу делает ясным, что если даже два не наличествует в первой причине всякого ряда, то тем более не будет там и множества. И «совершенно единородно». Познал ты, что значит «совершенно единородно»? Какой бы сонм монад ты ни примыслил, как, например, монады неба, разума, души, природ,— все эти монады считай созданными и образами образа, единого, которое превыше даже единства. Мы же осмеливаемся приписывать единство каждому из последующих, единящему ряд. Благость же ему приписываем как делающему

благим цветок бытия, отцовство же — как причине существования сущих бытия. Если говоришь «два», то первую монаду ряда помещаешь в область невозможности. Но даже если скажешь «единое из двух», то это также невозможно, ибо всякое «из» не может быть раньше того, из чего оно [произошло], а является последующим по отношению к своей причине.

«Если одно от другого», то не будут они обладать достоинством первого, как если бы каждое было и были бы они [вместе] первым, ибо оба они будут лишены достоинства первенства. Но одно от единого возможно и сверхвозможно, и это не нарушает порядка строения ряда.

«Но если одно первичнее другого, то это не тождество». Это значит, что между первым и последующим большая разница, как между причиной и причиненным и между производящим и производимым.

Философ говорит: «Чем оно будет в данном ряду? Первым, и не назвать его иначе». Видишь, как в процессе суждения мы вникли в суть предмета и показали, чем является первое составного и первое всякого ряда? Ибо [Прокл] вполне выяснил, что одна, а не две и тем более не множество причин, является причиной и началом: для тел эта монада — небо, для природ — одна природа, для душ — одна душа, для разумов — начало разумов и небо разумов, первое упорядоченное и первая истина и первая красота, т. е. истинно сущее. И далее, отрешенное от всего и возвышенное над всем единое, бездна благости, единых и благ.

ГЛАВА 23

[О САМОДОВЛЕЮЩЕМ]

Закончив эту теорию, философ возвращается к вопросу о нуждающемся и самодовлеющем и говорит: «Всякое самодовлеющее производит из себя нуждающееся в нем». Это ясно проявляется в [действиях] сил души, причем об этом неоднократно говорилось выше, а именно говорилось, что «всякая причина и самодовлеющее превыше причиненного и нуждающегося». Во-первых, потому, что причина производит существование причиненного; во-вторых, потому, что это единое, которому так много поклоняются, возбуждает вожделение к себе и делает [стремящегося

к нему] благим, и от него всякие причины и единые делаются едиными и облагораживаются.

«И все нуждающиеся субстанции воспаряют озаренные к самодовлеющим существам». Ты слышишь это удивительное положение, которое душу уподобляет утренней заре, ибо [Прокл] говорит: «О-зар-ение». И говоря об озарении, он имеет в виду такой день, когда сияет не чувственное Солнце, и не небо и солнце души, и даже не разумное, т. е. истинный космос и истинно сущее, а единое и первое благо, Солнце дня единых и божеств, куда стремится всякое желание, где слилось всякое вожделение, где обрело истинность всякое направленное туда созерцание, где воссияние всех сияний, где денница всех денниц [82]. Истинно нарекли зарю «вратами неба» [83], ибо всякое раскрытие света — через небо. Так что где изначальный свет, там и изначальное небо.

«Ибо самодовлеющее занимает место и предел монады как сущее самого себя, а не как сущее иного». Он говорит, что самодовлеющее владеет местом как первое и причина ряда и как [сущее], не требующее ничего от последующих: оно занимает место монады и всему остальному, ему подчиненному, дает от себя существование и силу. Ибо всякое самодовлеющее находится выше нуждающегося и является его причиной; например, небо является причиной тел, душа — душ, разум — всего разумного, так как самодовлеющее производит то, что способно приобщиться к нему, ибо создает ему существование, дабы оно могло вынести исходящие от него силы и действия и стало бы подобным своей монаде.

«Но если оно будет непорождающим, пребывающим в себе, то не будет иметь ничего ценного». Это значит: если оно непорождающее, то оно бесплодно; если оно бесплодно, то не похоже на первое и всепорождающее единое, а сходство с единым является для всего источником, светом и достоинством.

«Тогда всякое принявшее становится причастным, а то, чему дано, возникло как приобщенное». Всякое по своей природе приобщающееся получает по своей природе от приобщающего.

«Но то, чему дано, возникло как приобщенное». Он говорит, что причина прежде всего дает причиненному существование, т. е. само свое существование причиненное получает от приобщения, а не так, что оно прежде существовало, а лишь потом приобщилось, ибо прежде всего

причина дает существование, а после благость, и само первое бытие есть то благо, которое дается причиной причиненному.

«Но то, что пребывает в своей самости, не есть для других». Это значит: то, что является уединенным, замкнутым для себя в своих свойствах, не есть причина и источник бытия других. Но то, что и само пребывает в неугасаемом своем свойстве, и производит другие явления, и дает им бытие, то похоже на первое единое — на отца всего.

«Чтобы [оно] воссияло для всего, а не обособленно в порядке ряда». [Прокл] говорит, что [источник] должен быть в равной мере причиной всех своих рядов и освещать все как происшедшее от него, замкнутое же в порядке ряда не существует для всех других. Ибо [причина] или находится во всем, или в единстве всего, или предшествует всему. Нам следует вникнуть в эту теорию. Он говорит здесь, что единое созерцается в трех аспектах. Во-первых, как предшествующее всему; во-вторых, как находящееся во всем и отдающее свои части всему; в-третьих, как соблюдающее для каждого числа его ранг и постижимое в этих свойствах как в троичности, двоичности, шестеричности, семеричности и любой числовой монаде. Познай теперь, что единое, разделенное и распределенное своими частями во всем, не сможет собрать и соединить весь строй рядов, потому что оно само по действию *катекерматис*[84] пребывает своими частями во всем. Но пребывающее своими частями во всем и также разделенное и разбросанное во многом ни само себя не способно собрать и сделать единым, ни тем более других. И далее, единое не в состоянии будет само соединить обособленные и сделать единой всеобщность рядов, являющейся как бы обособленной в отношении единицы, к которой принадлежит. Таковыми [всеобщностями] являются шесть, семь и другие какие-либо числа. Очевидно, что в таком случае они не в состоянии объединить строй рядов. Поэтому надлежит, чтобы предшествующее всему и находящееся выше всего единое являлось объединяющим и связующим весь строй рядов, воспринявших по образу единого неущербное пребывание в себе, и такое произведение других, при котором они не смешивают с произведенными своего превосходства, не стесняют себя, не сливаются с особенностями родов и не имеют этих особенностей в себе расчлененно. Но теперь познай, что соединить весь строй рядов способно лишь оно, ибо оно делает все единым, и придает всему строю рядов единение,

и собирает расчлененное, и делает все единым, чего не смогли другие единые: умноженное единое, обособленное единое, единое любой монады. И лишь одно это превысшее всех рядов единое сделало множество единым и соединило свойства чисел.

ГЛАВА 24

[О ПРИЧИНЕ, О ПРИЧИНЕННОМ И О БЕСПРИЧИННОМ]

В вышеприведенной главе философ единое разделил на три ряда, из которых два он объявил происшедшими из того превысшего единого, а сам высший ряд — единое он поместил превыше всего. А теперь, в данной главе, он производит тройственное различение: причина, причиненное и беспричинное. Причиной он называет творческую силу и действие, которые являются причиной того или иного; причиненным он считает сущность, возникшую от этого действия, а беспричинным считает само первичное и [ни к чему] не причастное. Но ты, услышав «не причастное», не понимай это в том смысле, что последующие не причастны ему, ибо [непричастность] является свойством лишь того непознаваемого единого, которое находится превыше всех единых. А то непричастное, о котором здесь говорится, понимай как единое в смысле начала разряда, которое производит все остальное, ему подчиненное в данном ряду, но само оно раньше самого себя в этом ряду ничего не имеет. Поэтому оно и называется непричастным, не имеющим ничего первее себя. А всякое причиненное превосходит его причина, а всякую причину — беспричинное.

Продолжим рассмотрение. Философ называет причиненным возникшую телесность, а причиной — данные ей вместе с сущностью силу и действие, беспричинным же он называет саму [первую] причину дающих [причин].

Знай, что, когда говорят «сила» и «действие», которые являются причинами, не надо понимать их как силу и действие бессущностных, какими являются сила и действие смертных, ибо действие и сила бессмертных бессмертны и вечны, растянуты в вечности, и неувядаем цветок действия бестелесных явлений, и сущностью их сущности является действие. Ибо [бестелесное] не только не возрождается из сокрытости, но и не приходит из несо-

вершенства к совершенству, а также из [одной] формы в другую (как это наблюдается среди небесных тел), ибо там нет движения, связанного со временем, нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Ибо все это касается тел и прочего меняющегося, а не пребывающих в тождестве. Но чье существование вечно, сила того является действием, а действие — силой и причиной всех причиненных в данном ряду. Мы имеем, как уже было сказано, три категории: причиненное, причину и беспричинное. Но над причиненным — причина, а над причиной в свою очередь — беспричинное, потому что причина созерцается в причиненном, в отношении которого она является причиной, а причиненное — в причине; так созерцаются они как соотнесенные, связанные взаимностью. Но беспричинное превыше всего этого, и называется оно беспричинной причиной своего ряда, как образ беспричинной причины всего. Но беспричинная причинность совершается в непричастности. Ибо если даже единое производит множественность бытия, то все же несмешанно соблюдает свое превосходство. Поэтому ему подражают все образы и образы образов вплоть до отображенного, которое идолоподобно искажает его существо.

Чтобы это положение сделать более ясным, приведем примеры. Строение смертного живого создано из четырех начал, которые мы называем четырьмя элементами. Они придают свои качества всему связанному и построенному, ибо во всем живом имеется связь четырех начал, каковы огонь, земля, воздух и вода. Теперь познай эти четыре элемента как причину живого, а ими предоставленные качества — как причиненное. И далее, познай творящий логос и небо как беспричинную причину. Познай, созерцатель, что над имеющимися в живом качествами — четыре элемента, потому что они являются причиной живого и находящихся в нем качеств. И далее, творящий логос и небо — над этими четырьмя элементами и являются беспричинной причиной всего производимого.

«Но сопричастное причастно чему-то одному, а не происходит от всего». Это значит, что частично приобщающееся отдалилось от единого вообще, и оно ущербно по отношению к первой причине всего. Ибо первейшая причина всего является по отношению ко всему в равной мере порождающей, единица же — лишь в отношении того, по отношению к чему она [является единым], как частичное по отношению к частичному.

«Ибо некоторые [из сущих] более родственны причине всего, а другие — ниже и находятся в более отдаленном родстве с ней». Это значит, что всеобщие природы и причины суть в большей мере образы причины всего и ближе к ней, и чем большего количества [явлений] они суть причины и чем дальше простирается их творческая сила порождения, тем родственнее они причине всего. Например, небо более всего телесного подобно всеобщему и родственно первой причине всего, а небо душ родственно ей более, чем небо тел. И далее, небо разума, которое является истинно сущим, более ей родственно, чем небо душ. Таким образом, это последнее, как бóльшая причина всего, называемого бытием, более всего сходно с первопричиной и ближе к первому источнику сущих.

«Чтобы пояснить кратко, скажем, что одно — единое до множества, а другое — единое в причастном ему множестве, которое едино и не едино в одно и то же время». Это единое посеяно и разделено среди многих. «Но сопричастные не едины и едины в одно и то же время». Слушай теперь и изучи как следует, что единое понимается трояко. [Иным является] превысшее первое, которое выше досягаемости всякого числа и ни к чему первейшему не приобщается и не получает от последующих ничего, что бы разделило его в них. А иным является единое, видимое в множестве и соразделенное вместе с множеством. Иным является также единое, созерцаемое только в отдельной самости. Первое называется «превысшим множества», второе — «пребывающим в множестве», а третье есть единое в самости внутри родов, которые первый логос высшего единого утвердил в измерении вечного.

ГЛАВА 25

[О СОВЕРШЕННОМ]

Завершив предыдущую весьма трудно постигаемую главу, философ добавляет, что «всякое совершенное, способное порождать, производит то, что оно в состоянии произвести». Слышишь, что всякое совершенное, являясь совершенным, сразу создает подчиненный себе ряд и уделяет ему свое свойство, подражая превысшему своим совершенством. Ибо всякое нерождающее несовершенно, а несовершенное, поскольку оно несовершенно, непохоже на превысшее совершенство. И еще: чем дальше простира-

ется порождающая сила [совершенного], тем более оно похоже на то [превысшее], на которое непохоже ничто из сущих.

«Ибо он гипостазирует [85] все сущее как свою благость». Здесь философ называет причиной существующих благость пекущегося обо всем бога. Это положение выставлено философом в комментариях к «Тимею» по вопросу о произведении бытия [богом], пекущимся обо всем [86]. Он исследует, чтó побудило к созданию бытия того, кто пребывает выше всякой природной необходимости и *ананке* [87], и видит, что эта причина превыше высшего. Поэтому причиной и как бы посредницей между порождающим и порождаемым он считает благость, ибо говорит, что излилась переполненная чаша, дабы сделать и других причастными своей благости; благость свободна от зависти, и немощь не может чинить ей препятствий, так как она является превыше всяких сил.

«Ибо тождественны благое и единое, как тождественны благость и единичность». Уже много раз говорилось нами, что благо и единое — одно и то же и, где посеяны цветы блага, там и сияние единого, ибо нет блага помимо единого и нет единого помимо блага. Так же тождественны и благость, и единичность. Говоря о роде, [Прокл] подразумевает единое, ибо благодаря единому свойства родов обретают самость и сохраняются. Поэтому одна природа каждого, и один — его род и сущность, посеянные во всем и достигающие даже аморфной материи.

«Совершенное есть некая часть блага». Слышишь, что совершенное является частью блага, а благо находится превыше совершенства, которое есть часть, ибо совершенным называется ставшее совершенным и безупречным, но благо выше совершенствования, потому что всякому, ставшему совершенством, предшествует другое, дающее совершенство, а благо ничего другого не имеет первичнее себя. Таким образом, благо выше совершенного, как совершенствующее выше совершенствуемого.

А «совершеннейшее больше причастно благу». Слышишь, что совершеннейшее более представляет благо, так же как космос сверх разумных родов совершеннейший среди истинно сущих. Ибо совершеннейшее [в сфере] сущих в большей мере является образом причины всего, в большей степени украшает и распространяет сияние своего действия, как истинно сущее — в [сфере] вечного и жизни. Последние же распространяют свою силу на

разумное бытие, а разумное бытие — на душевное, а душа — на души, а души — на небесные действия, а небо — на четыре элемента, а четыре элемента — на все бытие, находящееся в состоянии возникновения и уничтожения. И сообразно своим сущностям [все эти ступени] служат образами и подобиями равномерно от всех отдаленного солнца единых. И далее, чем незначительнее, тем отдаленнее, а чем отдаленнее, тем бездеятельнее, и насколько бездеятельно, настолько непохоже, и насколько непохоже, настолько расчленено, настолько лишено действующей силы и является более чуждым [единому], пекущемуся обо всем.

«Отсюда ясно, что все самое отдаленное от порождающего является нерождающим и не есть причина чего-либо». Это [Прокл] говорит относительно аморфной материи, которая является нерождающей и недеятельной и лишена всякого рода, и, как говорит философ, в ней лишь следы рода.

ГЛАВА 26

[О ПРОИЗВОДЯЩЕЙ ПРИЧИНЕ]

«Всякая производящая причина иного пребывает недвижимо в себе и производит своих последующих и следующих за последующими». Знай, эти суждения — [плод] обессмертивающей страсти познания [того], как [эта причина] производит строение бытия, пребывая неподвижной. Помнишь, как в первых главах единое было представлено как высшее и неподвижное. Знай, что всякое разумное и умопостигаемое бытие, не будучи подвижным, исполняет свое назначение, но неподвижного действия не найти ни в сущности души, ни тем более в сущности неба. Ибо в первую очередь движется сама душа и все остальное ей подчиненное, и так она двигает движимое. А разум движется неподвижно. Теперь слушай, чтобы познать священную тайну. Что значит, что душа движется при своей деятельности, а разум не движется? Слушай, ибо душа претерпевает разные изменения: от недеятельности [переходит] к деятельности и от деятельности — к недеятельности и притом изменяет одни действия в иные действия; и даже одно и то же действие то учащает, усиливаясь в нем, то затеняет его, переставая передавать его [последующим].

Ибо, как говорит Сократ, солнце созерцания, душа, пребывала некогда в своем прародителе Кроносе, и ее уделом были *растонен, аутаркес, иканон* [88]. Но когда она как бы получила головокружение в пространстве разумного неба и как бы поникли ее крылья от забвения, тогда низринулась с лона Кроноса вплоть до возникающих и рождающихся [89]. Ведь она осквернила те три блаженных источника. Это — о разных действиях душ, что и есть движение. Но Кронос является полнотой, или насыщенностью, разума, ибо насыщенное есть [в то же время] полное. Зевс называется Диа, что значит «через», ибо через него происходит все [90]. Но Зевс есть кипение и переливание жизни, а Рея есть мать женской силы [91]. Эти три [силы] в разумном космосе появились после всякого разума и всего разумного и являются образом и образом образов истинно сущего, которое есть неизменный и неподвижный прообраз последующих и образ превысшего всего единого. Разум во всем космосе и в разумных действиях является неподвижным и тождественным, статичным и нестарящимся, всегда молод, всегда цветет, всегда подобен *асфоделю* [92], не подвержен времени и не носит в себе следов движения. Вот, слушатель, что я тебе сообщил, оказав тебе *филотимию* [93].

«Но единое производит без движения, а если оно будет производить через движение, то будет в нем и движение и движимое». Слышишь, что если в одном и том же есть движение и неподвижное, тогда не будет оно ни простым, ни единым, ибо раздвоится и удалится оно от достоинства и действия единого, как, например, душа, ибо доказано ее самодвижение. Но всякое самодвижущееся, хотя оно самоподвижно и является жизнью самой по себе, лишено простоты неподвижных и раздвоено, так как оно несет в себе оба свойства — двигать и двигаться и оно не едино. Но необходимо найти неподвижно движущее. Это значит неподвижно вызывающее свои действия, т. е. первое бытие, истинно существующее и истинно сущее.

«Ибо все производящее подражает единому — причине возникновения всего». Как было сказано, каждое, в какой-то мере нуждающееся, в своей силе и действии подражает причине, производящей все, и есть ее образ: некоторые [подражают] бестелесно и божественно, а некоторые телесно и идолоподобно — соответственно своей сущности, т. е. некоторые через [образы образов] и более конкретно, а некоторые через уподобление образам и родам.

«Ибо из того, что во всех отношениях первично, [проис-

текает] не первичное». Когда слышишь, что из первого не первое, то это само указывает на свой смысл. Ибо где говорится «из» и «от», там подразумевается последующее, которое есть из и от чего-то. Всякое, что «из» и «от» — не первое. А каждое из себя происходящее производит возникшее, поэтому производящие пребывают без ущерба. Это положение говорит в первую очередь о том, что́ есть происходящее из себя. Это значит, что [ничто] не привнесено [в него] как бы случайно, а все от собственной самости, собственного качества, собственного смысла; всякое производящее производит свое производимое как свою вторую самость, свой образ как причина причиненного.

Но «что в какой-то мере умалено, то не может пребывать в своей тождественности». Это значит, что если будет налицо какое-либо нарушение свойства причин и производящих, то и от них происшедшие не будут стойкими, ибо нарушением начала сразу поколеблется вытекающее из него. Ибо всякое возникшее из подвижных причин является движимым и разлагающимся, как это наблюдается в расположении фигур планет, ибо что создали Зевс и Солнце, придав такую форму, то разрушено данным расположением Арея и Аполлона и самим изменением формы расположения. Надо подчеркнуть, что все сотворенное неподвижной причиной является неподвижным и вечным. А у всего созданного движущейся [причиной], даже будь оно само вечным, движение все же будет происходить во времени и в пространстве, и все происшедшее от него будет тленным и движущимся.

ГЛАВА 27

[О ПРОИЗВОДЯЩЕЙ СИЛЕ]

В этой весьма отрадной для познания главе надо рассмотреть изречение [философа]: «Всякое производящее благодаря своему совершенству, благодаря преизбытку силы является производящим последующее». Философ здесь говорит, что всякое производящее от себя другую сущность является неизменяемым и неподвижным и не умаляет своего свойства, будучи возвышенно превысшей силой и пребывая неподвижно в своем существовании. Но если в какой-нибудь мере уменьшается его производящая сила, то оно не в состоянии сохранять свое существование без

изменения и изменяется, а если изменяется, то не будет в состоянии сохранять свою тождественность. А всякое отдаляющееся от своей тождественности является тленным, до тления оно является изменяющимся, а чтобы изменяться, оно должно отбросить сперва свое существование из-за уменьшения силы. Но пребывающее в своем свойстве сохраняет силу и действие неумаленными и неувядаемыми. А это характерно для нестареющих и бестелесных родов, [ибо] вечна их тождественность и совершенны их сущности, потому что не находит в них места материя, которая является причиной тления и изменения, и о которой Сократ говорит, что материя похожа на постоянно разным отдающуюся женщину ибо, когда она владеет *апорройей*[94] какого-нибудь рода, то она старается избавиться от нее, сбросить ее и обрести, подчинившись, другой род, и так, изменяясь от одного к другому, она вечно непостоянна к своим возлюбленным. Но так как небесной материей завладела высшая Зевсова сила и для нее природой стала доля бессмертных, возносящийся над бытием логос сделал ее образом и *агалмой* разумного неба и поместил здесь разумные роды, изваянные, чтобы быть агалмами. Ибо, как говорит создатель всего строя звезд, подражайте, мол, моей силе, создавайте животных, питайте и растите растения и принимайте в свое лоно погибших[95]. Так излагается и обращение к звездам создателя, и наделение их бессмертием, и неизменностью по качеству родов, и в них вкладывается сущностный логос природы всего смертного и преходящего.

«Ибо не оторвано производящее от производимых, ибо это не соответствует ни природному становлению, ни становлению начальных причин». Слышишь, что нет разъединения, т. е. разделения, бестелесных причин и причиненных так, чтобы они, отделяясь, удалялись друг от друга, ибо всякая бестелесная причина находится в своем причиненном и каждое причиненное находится в причине. Но причиненное [находится] в причине, как часть в целом либо вида, либо рода, причина же [находится] в причиненном, как всеобщее в части. Так в человеке пребывает всеобщность человечности, а в отдельном животном — всеобщность животности. Но никакое причиненное не получает [всю] сферу причины на том основании, что оно — часть рода. А каждая причина по отношению к причиненному занимает место целого, но не рассекается и не разделяется благодаря бестелесности рода. Ибо всякое

разделяемое и рассекаемое находится в пространстве, а всякое пространственное окружено пространством же. И всякое окруженное пребывает среди имеющего форму тела, а всякое имеющее форму пребывает в трех измерениях и в цвете, а всякое [находящееся] в этом окружении является телом и объято пространством, а в нем, где есть причина, там причиненное лишено места. Таким образом, всякая такая причина умаляется и изменяется и разлагается вечно. И ни порождающее не будет здесь порождающей причиной, ни порождаемое не будет причиненным, так как [такая причина] подражает своему источнику, а именно материи, которая имеет свое бытие в изменении и умалении. Всякое же бестелесное есть неизменяющееся и вечное; вечная причина и вечное причиненное находятся во взаимоотношении и не нуждаются в пространстве, как разум и душа и логос и его причина — душа. Но когда ты слышишь «причина и причиненное», считай их за порождающее и порождаемое. Слышишь, как не соответствует это природному становлению, а также начальным причинам становления? Это значит, что природным и телесным причинам не соответствует сверхприродная и бестелесная причина: природными причинами называет философ причины природных явлений, как, например, причины слияния четырех жизненных элементов. Он говорит, что эти четыре элемента, являющиеся причинами возникновения и уничтожения, не уподобляются причине бестелесных, потому что связаны с вечным движением, соединяя в себе взаимопротивоположные качества, и каждый окружен своим пространством. А качества бестелесных не противоборствующи одно с другим и не противоположны, как это видно в душе, ибо всякое качество (и форма, и цвет, и измерения) душа имеет в самой себе, но не взаимно противоположно и не как противоборствующие, и они не стесняют ее разнообразностью родов.

«Ибо [производящее] не становится материей производимого», т. е. производимым и нуждающимся в пространстве, или во временно́м возрастании, или в движении, или в изменении, или в каком-нибудь стремлении. Ведь то, что превыше всего этого, имеет иное возникновение и не нуждается ни в чем, ибо пребывает вечно в своей тождественности и делает иным другое, от него возникшее, ибо, как порождающее, оно представлено в своем свойстве без преобразования и без изменения.

ГЛАВА 28

[О ПРОИСХОЖДЕНИИ СУЩЕСТВ]

«Все то, что производит себе подобное [96], дает ему существование раньше, чем неподобному». Это положение означает, что каждое, что создает и производит бытие, производит подобных прежде, чем неподобных, ибо оно создает не внешне подобно тому как делают предмет искусства плотник и кузнец, а внутренне и по естеству, ибо на человека больше похож человек, чем изображение человека, и таким же образом и животные. И с единым более сходны единые, и с богом — боги, и со сверхсущим — сверхсущие, и с сущим — сущие, и с разумом — разумы, и с душой — души, с небом же [более] сходны строй светил и их сферы, чем подлежащие становлению и тлению элементы. Но наиболее отдаленной из всех и несхожей является природа смертных и тленных; о них и говорит философ на основе этих законов и неопровержимых доказательств, что до несхожих производятся схожие в строении бытия и превыше рядов бытия.

«Так как всякая причина и порождающее по *ананке* [97] превосходит произведенное от него». Здесь он говорит о превосходстве природном, а не о приданном. Те, что суть причины и начала по природе, лучше тех, что возникли от начала и от причины, ибо эти последние свойства своей сущности получают от [первых] и бытие свое — от их бытия, и причины полагаются семенами и отцами, а то, что возникло от причины, имеет меру рожденного и производного. Так, истинно сущее мы называем Отцом и причиной сущих, а причиной истинно сущего — бога и богов, единое и единые.

Но если кто-либо, впав в невежество, наподобие афенированного коня [98], который стремился сбросить положенную природой и порядком узду, будет утверждать, что причина и причиненное равны, то он в первую очередь будет пытаться смешать порядок всего, а затем последнее и последующее уравнит с причинами и отцами и дав ему даже предпочтение, перевернет строй бытия, извечный порядок сущих и обесчестит последующее, приписав ему неподобающую честь. Ибо мы оскорбляем возникшее от причины, оскорбив причину и начало, как это случилось со стоиками и перипатетиками, которые причины и начала познания и знания выводили из тела и расчлененного бытия.

«Или совершенно раздельны, или объединены и разделены», или [представляют собою] одно и то же. Изучи, что не может быть причина совершенно отделена от причиненного. Ибо как может дать свое причина причиненному, если оно [совершенно] отделено от нее? Как тогда строй рядов охватит все от первой причины до самого прекращения причинности? Как объединится целое рядов, если не получит оно единение от того превысшего начала? Как, далее, обратно возвратится к своим началам вожделеющее к нему?

Но если бы причина и причиненное были тождественны, то не было бы возникновения и сочетания и согласования музыкальности сущих, не было бы приобщения и разделения, свойства и обособленности. А где нет свойств, там нет и пределов, а где нет пределов, там неприменимы и доказательства, ибо источником доказательств являются пределы, как сказал Аристотель; но где исчезает необходимость доказательств, там нельзя найти природных умозрений и тем более сверхприродных.

Поэтому все это вынуждает нас с необходимостью заключить, что причина и причастна к причиненному, и отделяется от него, дабы сохранить строй и природу бытия и дабы первая причина обошла все и сделала все единым и облагораживала своей благостью существование даже последних сущих, и дабы все стремилось к единому через свою причину. Говорят, что сама материя вожделеет к той высшей надежде и поэтому находятся среди безóбразных следы родов — как бы стремления к красоте; всякое добро пребывает либо выше родов, как в единообразно украшенном, либо в родах и в строении сущих. Ибо нет красоты и украшенности, которые бы избежали сочетания и украшения высшим единым, к которому вожделеет и сама аморфная материя. Ибо нахождение следов родов понимай не иначе, чем как некое стремление к красоте и сочетанию. Было сказано, что всякая красота состоит в сочетании и украшении. Но где первое сочетание, там и первая красота, т. е. в истинном бытии и в истинно сущем. Ибо [это последнее] украшено и приведено в гармонию творцом всего и положено как образ и подобие единичных прообразов.

Но «если они претерпевают это одинаково, то оба одинаково и взаимоприобщаются». Это положение означает следующее: под обоими философ подразумевает причину и причиненное, а под претерпеванием разумеет их взаимо-

действующие силу и действие. Ибо он говорит слушателю, что, если находящееся в них действие одинаково, тогда и исходящие от действия претерпевания тоже одинаковы. А [там, где] претерпевание и действие одинаковы, одинаковы и сущности. Но доказано, что иные сила и претерпевание от причины к причиненному, ибо [причина] производит и бытие, и сущность причиненного и, произведя, облагораживает его и дает ему от своего свойства и содержит в себе его начала. И [дает] не внешне, как чему-то внешнему, а как нечто свое из себя. Но причиненное пребывает в своей причине, ибо в причине закреплено у причиненного строение его свойств.

«Если же [причиненное] будет раздельно в большей степени, оно и в большей степени будет иным и чуждым своему началу и породившему его». Философ говорит, что, чем более [причиненное] отделено от своих начал, тем более непохоже на них, но слишком большую несходность он называет отделением от начал, как это наблюдается в ряду сущих.

Если же кто-нибудь выставит положение, что возникшее родственно причине благодаря близости, но не соответственно ей по способности, это не так, ибо бестелесное начало не производит неспособное воспринимать его, так как [в противном случае] причина будет несовершенна в своих действиях.

«Но по самому своему бытию родственное с божественными, согласное с ними связано с ними по природе и стремится к приобщению», т.е., чем более родственно, тем более схоже [причиненное] со своими причинами. Но насколько чуждо [причиненному] родство с причинами, настолько несхоже [оно] со своими причинами. А насколько несхоже, настолько же не согласно со своими началами и причинами.

ГЛАВА 29

[О ПОДОБНОМ И НЕПОДОБНОМ]

«Всякая сущностная эманация совершается через подобие последующих первым».

Заметь, весь смысл этой главы заключается в том, что философ выставляет подобие как посредствующее между порождающим и порожденным и с помощью этого подобия производит рождение причиненного из причины, а также

производит возвращение его к своему собственному началу. Ибо подобие является причиной обоих: и порождения, и возвращения к своим собственным началам. И чем подобнее, тем ближе, и чем ближе, тем подобнее. К этому примыкает и слово моего Павла, чей разум подобен солнцу, ибо он называет все образом и подобием, *экмагейоном*, а о подобии говорит как о неизменном образе. Прибавление неизменности указывает нам на безмерное и обильное подобие. Далее он говорит, что образ обладает в себе всем богатством бога-отца. Этим и подобными [суждениями] показана нам беспредельность Слова, предшествующего и бытию, и единым, названного философом родом родов и пределом пределов.

Пюрсос божественно горящих углей, Исайя, говорит: «Младенец родился нам»[99]. «Младенец» [у него означает] рожденного от Отца, «нам» означает, что он ныне лишь узнан и мыслим нами. «И владычество на раменах его». Смысл этого следующий: «на раменах» указывает нам на неделимость и единообразность с причиной — Отцом. Далее, он притчей высказывает и то, что руки и рамена являются знаком силы и местом силы. И когда он говорит «и владычество на раменах его», этим он хочет сказать — в силах его. Ибо всякую силу причиненное получает от причины, и не извне и не случайно, а сущностно или даже сверхсущностно, как от единого единое.

Ибо единое до множественности производит единое, а затем ряд единых.

И далее сказано, что [это есть] «великой тайны ангел, т. е. глашатай». «Великой тайной» именуется все творение строя бытия, а поверенными — философы света[100].

Но здесь встают перед нами важные вопросы о подобном и неподобном. Имеются две причины происхождения причиненных из причин; ибо если таковой [причиной] считать подобие, то такая [причина] не производит произведенное, потому что [подобное] тем паче сохраняет самость и тождественность. А обладающее самостью и тождественностью является также причиной рождения. Но всякое возникновение в строе ряда отлично от рождающей причины, а отличие чуждо подобию и тождественности. Поэтому поищем другую причину, которая различает все то, возникшее в строе ряда, что является неподобием. Познай, что через неподобие различается всякое отличное, ибо если бы не было различающих сил и причин, не было бы ни ряда чисел, ни ряда сущих. Но так как имеется и пребывает

среди рядов множественность, отличающаяся от взаимности, [то, следовательно], она размножилась и различилась благодаря неподобию. Короче говоря, надо познать, что всякая уподобляющая потенция отождествляет и ничем не отделяет следствие от причины, но если среди них вклинивается неподобие, то оно производит и отличает рожденное от рождающего и причиненное от причины. Но познай и это: во всяком бестелесном космосе больше бестелесного места занято подобием и самостью, а в телесном и протяженном [космосе] — неподобием, потому что там более безупречны и чисты образы единого, а здесь — темнее и сумрачнее, ибо, как говорил Эмпедокл, весь разумный космос — удел любви и объят любовью, которая есть единство [101]. Подражающее же бытию — речь идет от чувственном — подчинено, мол, силе. Это означает, где насилие, там и противостояние и борьба. Вот что я хотел мимоходом сказать по этому вопросу.

ГЛАВА 30

[О ПРИЧИНЕ И ПРИЧИНЕННОМ]

«Все чем-то непосредственно производимое пребывает в производящем и эманирует из него». В этой главе философ разбирает вопрос о причине и причиненном, ибо ничто иное не является порождающим, кроме причины, а также ничто не является возникшим, кроме причиненного.

Но знай, что причиненное и происшедшее наблюдается в трех видах. Во-первых, в своей причине (так как до своего возникновения причиненное пребывает в причине), *кат'айтиан,* что означает «сообразно с причиной»; во-вторых, *кат'юпарксин*, что означает «сообразно с бытием», и, в-третьих, *ката метексин*, что означает «сообразно с причастностью». Все три вида нужно понять следующим образом.

Кат'айтиан означает «сообразно с причиной», ибо всякое причиненное имеет корни своих начал в причине и вечно пребывает в своей причине не как чужое в чужом, а как тождественное в своей самости. И не является причиненное кратным или размножением ее, как это сделается ясным на примере: весь ряд монад пребывает в едином, а единое пребывает в своей самости, которая и есть единич-

ность и имеет без умножения свое превысшее владычество одинаково над всякой бестелесной причиной, ибо пребывает в нем множество причиненного и несет он его в себе безущербно, так как роды бестелесны.

А *кат'юпарксин* означает «сообразно с бытием», ибо причиненное возникает и обретает самость в самом себе и отделяется от своей причины, и превращается в следующее по отношению к ней и возникшее, но лишено превышести над всяким обладанием, свойственной его причине, и получает от нее, как от доброго источника, облагораживание, и [в каком-то смысле] пребывает в своей причине, и, как причина, оно есть причина, а как причиненное, оно есть иное. Видишь теперь, познающий, две причины? Я имею в виду подобие и неподобие, ибо подобие удерживает причиненное в причине и наделяет его самостью в своем источнике, а неподобие отличает причиненное и разделяет самости причины и причиненного. Изучи, что всякое причиненное является более сложным, чем его причина, потому что оно содержит оба — и подобие, и неподобие. Подобие, благодаря которому оно пребывает в самости своей причины, и неподобие, потому что оно отличилось от своей причины, ибо, как уже было сказано, причиненное и пребывает в своей причине, и производится из своей причины. Поэтому следует знать и то, что всякая причина выше всякого причиненного, ибо причина более проста, чем следствие, а всякое более простое превыше последующих. И далее, более того, причина даже непостигаема для причиненного, но оно похоже на нее, и поскольку схоже причиненное [с причиной], постольку оно постигает свою причину, поскольку же несхоже, не по силам ему будет постижение ее. Подобно этому происходит всякое построение ряда сущих.

А третий вид — *ката метексин* заключается в следующем. Пойми, познающий, что [есть] три вида созерцания. Первый — *кат'айтиан*, т. е. сообразно с причинностью, второй — *кат'юпарксин*, сообразно с бытием; третий — *ката метексин*, сообразно с причастностью. Вот как именно надо понимать — причастность. Для ясности сказанного приведем пример: возьмем то самое прославленное единое. Ибо в едином всякое начало чисел, по причине и превыше. И далее, от единого два и три. А это «три» теперь созерцается трояко: в едином — сообразно с причинностью, в самом себе — сообразно с бытием, в ином последующем — сообразно с причастностью.

Знай, что, когда три пребывает в причине, оно не называется тройкой, ибо пребывает [в ней] единообразно и причиненно, и когда три пребывает в последующих, и тогда оно не называется тройкой, потому что оно пребывает по со-владению и причастностью к себе, но, когда три пребывает сообразно с бытием, лишь тогда оно и называется и является тремя. Поэтому если в чистом виде рассматривать единое, то мы найдем его во всяком сущем — как в численном, так и в природном, ибо числа являются числами природы, а не природой чисел, и самоприродные исчислены в самих себе первым числом и главою родов, как то сделал лучезарно ясным Сократ, говоря, что «первое мерило измерило все и первая граница разграничила все»[102], и это [первое есть то], которое мы и нарекли Сыном.

ГЛАВА 31

[О КРУГОВРАЩЕНИИ]

«Все эманирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманирует». Философ говорит, что все эманирующее стремится обратно к тому, из чего эманирует, ибо в последнем имеет оно причины своего бытия, но если [эманирующее] не стремится обратно к причине своего бытия, то это значит, что оно не желает и своего собственного бытия. А если желает оно своего бытия, то имеет влечение и к своей причине. А стремясь к своим причинам и началам, оно желает блага. Но всякое вожделеющее и желающее является возвращающимся к предмету своего желания, ибо желание желающего направлено к желаемому и вожделение вожделеющего — к предмету вожделения, обращено к нему и жаждет его, как это наблюдается в небе и планетах. Ибо желание их неугасимо, и предмет их желания неодолим по своей безграничности, и свет цветов того желаемого неомрачим, и неомрачимо вожделение в их желании. Ибо вожделение есть не что иное, как усиление воли, желания. Но всякая воля и всякое желание лишь тогда являются желанием и волей, когда не в чем их уличить дискурсивному выбору души. И если какому-нибудь желанию и воле не сопутствуют убывание и прилив, то это нельзя назвать ни волей, ни желанием, а скорее — унижающей страстью, своим вмешательством разлагающей действия, свою же драматургию[103], ибо всякое идолостремительное желание разлагается от своего же зла.

«Поэтому все стремится к благу и достигает его через ближайшую к себе причину». Это означает, что все желает благо и сверхблаго, но достигает его через ближайшую причину, что можно уразуметь на примерах: ведь небо через душу стремится к разуму, а через разум стремится к тому, что выше разумов, к истинно сущему, а через истинно сущее — к богу богов и к единому единых.

«Ибо от чего бытие для каждой вещи, от того и благо, а от чего благо,— к тому прежде всего и стремление, а к чему прежде всего стремление, к тому и возвращение». Видишь этот золотой цветок, золотое сплетение доказательств. [Прокл] говорит: от кого исходит причина бытия, от того же происходит и благость, а от кого — благость, к тому же направляется желание, а где первое желаемое, туда же и первое обращение и возвращение.

Знай, что иным для нас является обращение и иным — возвращение. Обращение является как бы лишь намерением, а возвращение предполагает двоякое: [источник и причину]. Ибо, где было начало, туда же и возвращение, а причиной возвращения к своим началам является вожделение. Через вожделение сущее стремится обратно к порядку красоты сверхсущего. Поэтому мы и относим к ряду вожделения силы и *ангелов* как возносящих и возвышающих от нищеты к богатству Отца, как говорит Сократ Диотиме [104]. Ибо *анагогией* [105] душ считал он вожделение их к Отцу, так как этим блаженным вожделением вожделеет сущее к Отцу бытия.

ГЛАВА 32

[СХОДСТВО КАК ОСНОВА КРУГОВРАЩЕНИЯ]

«Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося [тому, к чему оно возвращается]». Диотима и Сократ считают вожделение великолепным, связующим и возводящим последующие к первым. Но вожделению не быть без сходства, ибо непохожее к непохожему никак не может иметь вожделения. Поэтому сходство является первой причиной возвращения и возведения причиненных к своим причинам.

Но если кто-либо из наукоохотливых скажет: безродная, мол, материя совершенно непохожа на высший род, и раз, мол, она вожделеет к нему, то пусть услышит желающий наставление, что хотя материя лишена сходства и об-

раза, но все же она, как безликая материя, одна и та же, а не иное и иное, почему и не припишешь ей обладание родами. Ведь всякая инаковость есть уже от разности родов, а в безликом и лишенном рода различия не бывает. Поэтому материя одна и та же, как было доказано.

Теперь слушай, что единством материя похожа на превысшее над едиными. Превысшее над едиными, единое, как лежащее превыше всего и отделенное от всего, как бы рождается вместе с благом. А единое безродной материи лишено всяких границ и родов, и она безлика и во всех отношениях непостоянна. Как говорит Платон, она [подобна] как бы неистинному и примысленному в мимолетном заблуждении. Но единством она подражает и пытается уподобиться высшему обособленному единому, а так как чем-то похожа, то и как-то желает вожделеть к нему и облагородиться его превысшей благостью. Это к твоему *хариейс* [106], ищущий знания.

«Ибо все возвращающееся к своей причине и тому, от чего произошло, стремится и желает соединиться с ним, чтобы объединиться с предметом своего вожделения» [107]. Слышишь, как открылся здесь большой простор нашему разумению? Слушай и тайну вечно сущего превысшего: философ говорит, что разум пребывает через единение разумов, душа — через единение душ, природа — природ, тело — тел; ибо, чем больше будет единение и отнесение причиненных к причинам и частей — к целому, тем ценнее будет сущее и единицеобразнее, подобно тому как истинно сущее ценнее и единообразнее всякого сущего, а душа — всякой природы, и природа — всякого тела. Ибо те из сущих, которые более способны к единению, носят в себе больше ценности и первичности. Ибо некоторые [сущие] обретают единство через движение, как душа, являющаяся самодвижущейся, или как это видимое небо. Ибо, хотя оно движется благодаря душе и живет благодаря душе, вожделением и смыслом для него является соединение со своим центром, который есть семя того превысшего высших. Но разум и все разумное строение рядов обретают единение недвижно, ибо ни время, ни пространство не препятствуют сочетанию их частей и действий, ибо [разум] пребывает неподвижно, утвержденный творящим словом, которое украсило истинно сущее, как бога, в отношении всего последующего. И подобно этому всякая природа сущего подражает предмету своего разумения, и если даже удаляется, хотя и не в состоянии овладеть им или достичь

его, однако все же мыслит и рассчитывает войти в лоно его, и стремится к нему, изумленная, и узрев его, отбрасывает и удаляет свои свойства и совершенно сливается с его сверхвечной благостью.

ГЛАВА 33

[О ЦИКЛИЧНОМ ДВИЖЕНИИ]

«Все происходящее из чего-то и возвращающееся имеет цикличное движение».

Это положение гласит, что всякое возникшее и причиненное возвращается обратно к своему началу, от которого произошло, но не так, что сперва имело место возникновение, а затем возвращение, как это происходит среди телесных причин и причиненных. Ибо тело, как тело, ни к чему не способно и только через причастность бестелесному [кажется] причиной и постижимо, но по своей природе оно лишено достоинства и действия бестелесного. Всякая же бестелесная причина производит вне времени, и далее [причиненное] обратно возвращается к своему производящему, и делаются они сферичными циклами — некоторые бóльшими, а некоторые меньшими. Если [возвращение] исходит из близко находящихся причиненных, то и круги будут меньшими циклами, если же обратное возвращение к причинам исходит из отдаленных и растянутых причиненных, то и круги будут большими, и так далее, как это будет ясно на примерах. Истинно сущее, например, признано первым сущим и первым украшенным, первым сочетанием и первой красотой. И если это истинно сущее вожделеет обратно к единому — причине всего, то круг цикла будет малым, ибо оно является первым сущим и ближайшим к своей причине, если же возвращение исходит от разумных, то вращение будет происходить в большем круге, если от души или душ — в еще большем, и далее если обратный цикл будет исходить от природы или от природ, то круг будет еще больше; если же от неба и других сфер происходит возвращение, то круг вращения будет еще большим, и так далее вплоть до безликой материи.

Знай, что всякое тело, как тело, лишено достоинств и почета начала и причины, что в телах отцовство является извне приобретенным, и [по отношению к ним] о нем говорится лишь по аналогии. Ибо отцы и причины бестелес-

ны, и отцовство и сыновство зрятся нетленными и вечными, а не пребывающими или убывающими, что является свойством того, что имеет начало от ничто. А исходящие из бытия и причины, и причиненные существуют вечно.

ГЛАВА 34

[КРУГОВРАЩЕНИЕ ПО ПРИРОДЕ]

«Все возвращающееся по своей природе совершает возвращение к тому, от чего оно и получило свое существование». Слышишь, что к возвращению он прибавил «по природе»? Ибо всякое возвращающееся по природе имеет непрерывное, неугасаемое желание к своим началам. Но где природное и первое желание, там же и первое возвращение; а где первое возвращение, там же и единение причиненного с источником возникновения; и по отношению к чему единение, по отношению к тому же и вознесение своего бытия. Но в отношении высшего нам уже известно, что всякое возвращение и обратное вожделение совершаются через подобие, как возводящую к своим началам силу.

«Поэтому и со-страдающее по природе сходно [со своей причиной] по виду». Но когда слышишь здесь — «страдание», не считай его извне привнесенным, ибо привходящие страдания имеют те, которые и жизнь имеют извне приобретенную, как ожившие, а не по природе жизненные. Когда же слышишь о бестелесных существах, тогда страдание понимай как определенность, ибо, когда при устроении всего демиургический разряд составлял сплетение и ряды сущих через всеобщий порядок у некоторых оказался один удел, а у других другой, как разум, душа, природа, небо. И от какого удела что произошло, к тому же и принадлежит по роду. Ты же, услыхав об уделе, вспомни, [что мы знаем] о построении и *ритме* [108] сущих. Ибо в каждом строю не каждое принимает одну и ту же природу в порядке сущих. Так повелено порядком всего, и кто может противостоять ему, как говорит Тимей?! [109] И когда услышишь, что говорится о страдании в отношении бестелесных, считай, что речь идет о включении [их] в ритм и упорядочение [их] ряда, ибо так велено порядком всего.

И далее, философ говорит: «У кого одно страдание и одна природа, у тех бытие по сущности является также

одним». Либо от одного другое, либо оба они сходны через другую сущность.

Но раз одной и той же является природа причины и причиненного, то как же одному быть причиной и предметом вожделения и возвращения, а другому быть возвращающимся, обратно вожделеющим и причиненным? Ни оба они не происходят вкупе и равно от другой, более высшей причины; ни оба они, причина и причиненное, не обладают одной и той же определенностью и страданием, ибо [каждое из них] держит свой ряд и объемлется своим рядом. Ибо так велено порядком всего, как говорит Тимей.

«Остается [признать], что одно из них имеет бытие от другого», а также и существование, и возвращение. А теперь видишь, что всякое существующее сперва стремится к первому бытию и к первой сущности, ибо в нем видит оно первую красоту и первое украшение, и первый порядок, и, получив от него существование, вожделеет к нему как к причине, пребывая и вечно находясь в своем порядке, объятое тем первым порядком и украшенное вечными лучезарными цветами и лучами той первой красоты. Ибо говорит в «Федре» Сократ: не удивляйся красоте строения истинно сущего, ибо единое украсило [его] и его гармонично воздвиг *ос aристо технос теос* — «творец наилучшего — бог» — порядок [110]. Поэтому все ряды вливаются во всеобщий порядок, и всякая красота лишь уподобляется ему — [одни прекрасны] как образы, а другие — как идолы, лишь как бы отпечатывающие на себе следы красоты истинно сущего, ибо первое сущее украшено тем сверхсущим. Не удивляйся этому, как говорил Парменид юноше Сократу [110a].

ГЛАВА 35

[ПРИЧИНА И ПРИЧИНЕННОЕ]

«Всякое причиненное пребывает в своей причине и производится ею и обратно возвращается к ней».

Эта глава доказывает, что всякое причиненное имеет в своей причине твердые основы своей сущности: какова определенность начала, такова и определенность того, что от этого начала исходит. Но если оно лишь пребывает в причине, то оно никак не отделится от своего начала, и не произойдет строй рядов, и не определятся монады. Но если

отделится причинное от причины, то вместе с отделением одновременно происходит и возникновение его, и оно делается как бы тождественным иным. Тождественное оно в силу сходства, а иное — в силу несходства, ибо положение гласит, что не бывает ни подобного без неподобия, ни неподобного без подобия. Но в некоторых преобладает подобность сущих и тождественность, как, например, в разумном и в умопостигаемом космосе, а в некоторых преобладает неподобность, как в чувственном. Ибо, куда врывается материя, там меркнет сияние тождественности и подобности.

«Но если нечто лишь пребывает, то никак не отделяется от причины». И далее, если оно лишь эманирует, то не остается в причине и совершенно отделяется от своего рождающего; тогда не будет ни обратного вожделения, ни стремления к единящей его причине, а это невозможно и подрывает порядок вечного превысшего. Ибо единое определяет порядок всего. Поэтому должно, чтобы [каждое] и пребывало, и эманировало, и различалось.

«Если же оно лишь возвращается, то как не иметь ему от [причины] и сущность?» Он спрашивает: как оно возвращается, если то, к чему оно возвращается, не является его причиной? Ибо всякое возвращающееся возвращается именно к своей сущностной причине, а не как попало. Ибо как оно может по своей природе вожделеть к чуждому?

«Если же оно и пребывает в своей причине и эманирует, разве не возвращается?» Это значит, если что-то пребывает в причине и эманирует, то и возвращается к своему производящему. Ибо никак не может быть, чтобы что-либо не вожделело обратно к причине своего бытия. Если же оно не вожделеет обратно, то, следовательно, оно и до отделения не пребывало в ней. Но невозможно, чтобы причиненное не находилось в причине своего существования. Поэтому необходимо, чтобы причиненное вожделело к своему началу.

«Если же оно лишь пребывает и возвращается, но не эманирует, то как же, будучи неотделенным, оно в состоянии обратно вожделеть к нему?» Он говорит: если пребывает и возвращается, то как же оно не эманирует? Ведь всякое возвращение [свойственно] производимым и отделенным, ибо пребывание предшествует отделению и эманации, а возвращению предшествует эманирование и отделение: ведь всякому возвращению предшествует отделение, ибо чему

же возвращаться обратно, если оно предварительно не эманировано и не отделено от начала?

«Ибо всякое возвращающееся подражает расчленимому». Расчленимым он называет то, что составлено из четырех стихий, ибо, разлагаясь, [сущие] снова расчленяются на четыре стихии. Необходимо или только пребывать, или только возвращаться, или только эманировать, или связывать крайние члены, или чтобы все находилось между двумя этими крайними. Тут философ исследует все виды причины и причиненного. Ты же знай, что из всего этого по отдельности не воздвигнется ряд сущих, ибо ни одно лишь пребывание, ни одно лишь эманирование, ни соединение крайних членов без среднего, ни лишь наличие [чего-то] между крайними членами не в состоянии создать никакой из рядов сущих. Крайними членами подразумевай причину и причиненное. И, не сочтя достаточным для произведения сущих ни одно из них в отдельности, он говорит, что надлежит, чтобы всякое и пребывало в своей причине, и эманировало из нее, и возвращалось к ней.

ГЛАВА 36

[СТУПЕНИ СОВЕРШЕНСТВА]

«Из всего умноженного вследствие эманации первичные совершеннее последующих, а последующие — совершеннее следующих за ними».

Эта мысль была рассмотрена и выше; первые и ближе находящиеся к своему источнику существа являются совершеннее своих последующих. Поясним это на примерах: в каждом ряду сущих самые близкие к началу более ценны и более божественны. Например, поскольку ряд разумов ближе всех к истинно сущему, он более божествен, и так далее, а также душа, близко находящаяся к первой и всеобщей душе, является более божественной. Далее, природа, близко находящаяся к первой природе всего, более божественна. Далее, то же самое и в отношении тела, ведь тела, ближе находящиеся к неблуждающей сфере, более божественны, чем находящиеся ближе к последующим сферам; ибо какова разница между сферой великого Кроноса [111] и Луны, так же обстоит дело и с причинами возникновения и разрушения. Ведь сфера эфирного огня [112] более божественна, чем сфера других стихий, ибо она соразмерно следует вечному и вечно движется, как и другие, чей

удел — бессмертие. Поэтому они и при возвращении, и обратном вожделении соблюдают свою закономерность, ибо порядок всего так велел, как говорит Тимей [113].

ГЛАВА 37

[ОБРАТНЫЙ ПОРЯДОК И СОВЕРШЕНСТВО СТУПЕНЕЙ]

«Во всем, что пребывает в возвращении, первые менее совершенные, чем последующие, и так далее».

Вся эта глава раскрывает нам иной род совершенства. В сфере, мол, возвращения сущих к первой причине последующие и последние более совершенны. Но ты, услышав о совершенстве, не восприми его как первое и творческое совершенство созидания сущих, [а восприми как совершенство] возвращения. И откуда [сущие] начали свое возникновение, с тем же началом они обратно и сливаются, и мысли себе некой сферой все строение космоса их. Но всякая сфера при возвращении последнее делает первым, а первое — последним. А здесь «пребывание первым» я понимаю так, что, когда делается совершенным строй ряда, тогда последнее по совершенству не имеет потенции для порождения другого и также не направляет свою определенность на произведение другого, а сразу при окончании поворачивается обратно и стремится к своему началу, и это происходит не во времени. Так это происходит в небесных сферах, ибо тождественны возникновение и возвращение к тому, откуда исходит возникшее.

«Если возвращения совершаются циклично и от чего эманация, к тому и возвращение, а эманация — от совершеннейшего, то, значит, и возвращение — к совершеннейшему».

Он говорит здесь, что, откуда берет начало первая эманация, туда же направлено и первое возвращение. Но следует знать, откуда берется начало. Начинается от высшего совершенства и от высшего единого, ибо благодаря ему произошли раньше всех первые два источника — причины и более высшие, чем творение сущие. Это — не органические, ущербные причины созидаемого, а сверхсовершенные, творческие причины. Ибо органические причины называются Платоном не собственно причинами, а сопричинами. Но причины и сопричины по своему содержа-

нию отличны, ибо причина выздоровления — искусство врача поставить диагноз, а соПричина — приготовление лекарства. И подобно этому причиной является пишущий буквы, а соПричиной — перо. Поэтому теперь тебе ясно, что причиненное ниже причины, но выше, чем органическая соПричина; а раз оба эти источника бытия возникли от того неизреченного как высшие причины единых и сущих, а не как соПричины, то как они могут быть ниже, чем соПричины? [114] Они не просто причины, а высшие причины и обладают высшим совершенством, потому что всякая причина сама отдает от своей сущности сущность собою причиненным. И они держат свои определенности превыше сплетения сущих и сверхотрешенно пребывают в своей причине, каковой является единое, которое выше всех причин. И от него происходит все и благость благ, и к нему же возвращается, чтобы источник и истечения, и возвращения сущих был неиссякаем и безграничен.

Но далее он говорит, что «в возвращении» первыми являются последние и менее совершенные. Это надо понять так, что где начало движения и восхождения к высшему первичному, там находится самое несовершенное и самое непервичное. Но, как было сказано, в сфере возвращения последние становятся первыми.

ГЛАВА 38

[ВОЗВРАЩЕНИЕ МНОЖЕСТВЕННЫХ ПРИЧИНЕННЫХ К МНОЖЕСТВЕННЫМ ПРИЧИНАМ]

«Все эманирующее из множества причин возвращается через столько же причин, через сколько эманирует».

Это положение говорит, что, сколько мы имеем в ряду причин, производящих причиненное, посредством стольких же происходит возвращение причиненного к первой причине. Ибо невозможно, чтобы они без опосредствования вожделели обратно к первым причинам и началам. Так как сколько бы ни было опосредствующих причин, через обратное вожделение всякого должно иметь место обратное вожделение к первой причине и к источнику. Но если нет опосредствующего, то возвращение будет непосредственным. Ибо всякое возвращение происходит через подобие. Слышишь, что через подобие происходит всякое единение и обратное вожделение к началу? Познай, что подобие действует в двух видах: во-первых, оно делает причиненное

пребывающим в причине; во-вторых, заставляет его обратно вожделеть к источнику. А неподобие только отличает и умножает производимое. И насколько подобие будет ближайшим, в такой же мере будет [ближайшим] и возвращение.

«Следовательно, от скольких [причин] бытие, от стольких же [причин] и благость каждого, или же наоборот».

Он говорит: от скольких причин [нечто] имеет бытие, от стольких же облагораживается заключенное в нем благо; «или же наоборот», — это значит, что, сколько причин, столько же благ, и сколько благ, столько же причин.

ГЛАВА 39

[СПОСОБЫ ВОЗВРАЩЕНИЯ]

«Возвращение всего сущего касается или только сущности, или жизни, или же сознания».

Здесь философ разделяет силы сущих, ибо какого рода будет сущее, таким же будет его возвращение. Ибо если уделено [чему-то] лишь существование и лишено [оно] жизненности и сознания, то оно вожделеет обратно лишь по существованию, т. е. по бытию. Но если имеет [оно] и силу жизненности, то вожделеет обратно и существованием, и жизненностью. И далее, если имеет [оно] силу логическую, т. е. сознательную, то вожделеет обратно и логически, т. е. сознанием и разумением. Но теперь здесь для полноты нам следует разобрать каждую из этих сущностей, как они подражают и делаются образами сверхобразного бытия. Ибо у которых удел — лишь бытие, как у совершенно бездушных, для них предмет вожделения — лишь бытие истинно сущего. Но хотя они чужды всякой духовности и жизненной силы, они все же объяты родом. Ибо всякое сущее подчинено родом, как говорит Парменид [115]. А желание каждого из сущих есть желание его рода, а желание рода является желанием своего единого, ибо всякий род есть как бы единое. А желание своего и заключенного в своем роде единого является желанием и вожделением по отношению к самому сверхъединому. Итак, из этого следует, что всякое вожделеющее и желающее свое единое, которое есть бытие каждого из них, желает то сверхъединое. Это о бытии имеющего лишь существование.

А далее [речь идет] о жизненной силе [и говорится],

что она является образом превысшего над превысшими и вожделеет к нему. Познай, что всякая жизненная сила делается совершенной в произведении подобного, хотя и лишена логической силы и существует лишь через жизненную силу. [Жизненная сила] производит все потому, что она образ единого; как оно из ничто производит сущее и животворит его, и единит все, так здесь и жизненная сила. Но там это происходит превысшим образом, а здесь — или образно, как в сфере вечного, или идолообразно, как в сфере смертного. Образно и вечно — в сфере Солнца и других звезд. Ибо и они созданы из элементов смертного, но благодаря движению и изменению, как говорит Тимей,— как бы от творца. Но вы, подражая моей силе, создавайте живые существа, взращивайте и кормите их, а лишившихся [жизненности] принимайте в себя. Так сказал Тимей относительно украшения планет творцом [116]. Но в нас жизненность лишь идолоподобна и тенеобразна. И творец произвел это как бы по двум причинам. Во-первых, чтобы освободить от деятельности творческий и порождающий образ того единого; во-вторых, ради пребывания и вечности, ибо как бессмертные пребывают вечно в единстве недвижности, так же снова и снова и в разной мере природа смертных привносит в себя вечность. Таковым является совершенство жизненное.

Но логическое совершенство выше всего этого, ибо оно обретает больший разряд и украшение: ибо, где внедряется сила слова, там насаждаются прелесть и красота, и [сила слова] искусством украшает неукрашенную материю, и подобно благому богу делает образным благодаря знанию то, что составлено из четырех стихий. По поводу этого сказал один мудрец, что творец всего послал сущностный логос, т. е. душу, для того чтобы уготовить и украсить лик вселенной. Однако душа не удовлетворяется всем этим, а, обозревая строение и космос всего сущего, через них, как бы подхваченная рукой, возносится до Отца сущего. Это является обратным вожделением душ к своим началам.

Потому мы и говорим, что эти совершенства сущих соответственны их природе, ибо всякое, обратно вожделеющее, как создано творцом, так и вожделеет обратно к своему создателю, так как мера эманации в кругу ряда вновь соответственно возвращает их обратно.

ГЛАВА 40

[ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОЕ ПОДЧИНЕНИЕ]

«Всему эманирующему из другой причины предшествует то, что получает свое существование само от себя и обладает самобытной сущностью».

Для понимания этой главы необходимо призвать разум обратно испить из источника души. Но мы обратимся к известному всем Гермесу, который является проводником и советником для всякого умосозерцающего, чтобы он послал нам Прометея, достигшего умозрения высшего. Положение гласит, что «эманирующему из другой причины предшествуют те, что получают свое существование само от себя, ибо [последние] более отображают начало, которое выше даже самой первичности». Но когда слышишь: «получившие свое существование от самих себя»,— не думай, что [Прокл] говорит, будто они возникли не из высшего, ибо он добавляет, что они находятся ближе всего к единому. Но внемли: философ говорит о началах каждого ряда. Ибо началом и источником ряда является первый разум, который мы называем истинно сущим. Ибо это истинно сущее и истинное бытие — глава и бог для всякого бытия и сущего, всякого порядка и строения, а для красоты — ее внутренний порядок и красота, и строение. Ибо когда тебе скажут, что для всякого равного [глава и начало] — заключенное в нем равное, а для всякой меры — заключенная в ней мера, ибо они построены единым, то не удивляйся, как то говорил Парменид Сократу. И далее, первая жизнь выше всех рядов жизни, и первая душа — выше ряда всех душ, и первая природа — выше ряда всех природ, и первое тело — выше ряда всех тел. Поэтому теперь внемли, что начала и истоки родов несотворенны, самостоятельны и самосущи. Ибо первый разум не возник от другого разума, а, наоборот, другие возникли от него; и также первая жизнь не произошла из других серийных жизней в этом ряду, и также первая и всеобщая душа не возникла от единичных душ, и также первая природа не возникла от единичных природ, и также первое тело, которым является небо, не происходит из единичных тел. Поэтому все они являются началами, а не созданы и не составлены подчиненными им рядами. Ибо первый разум происходит только из единого, и первая душа — из первого разума и того сверхъединого, и первая природа — из души и из сверхъединого, и первое тело — из природы и из сверхъединого. И семь

этих сферообразных кругов семи светил — из неба и единого. И далее, эти четыре обретшие качество стихии — из этих семи кругов и того единого. И далее, природа смертных происходит из четырех стихий и единого.

Но душа [простирает свою силу] до всего живого, а природа — до растительной силы, а разум — до родов и всего обретшего род, и в единых находится превысшая творческая причина, как и в разумах, и в душе, и в природах, и в самих телах, и далее — даже в безродной и безликой материи. Но когда слышишь здесь «в», не понимай это так, будто единое объято всеми этими, а восприми его как превысшую причину всей тонкостью твоего разума.

Таким образом, все главы рядов как беспричинные и несотворенные отделены от [сущих], входящих в подчиненные им ряды, и источают от себя строй всех сущих, и, как ближе находящиеся к единому, облагораживают сущее.

«Но более сродное и более подобное причинам порождается от причины раньше неподобного». Слышишь, познающий, что причиной называет он высшую причину, а причинами называет множество причин? Ибо отличаются друг от друга причина и причины: причины являются единичными и отличающимися друг от друга, потому что каждая из них главная по отношению к подчиненному ей и из нее возникшему ряду бытия. И причина одного ряда не является причиной членов другого ряда, потому что свойства являются неподвижными, а одна лишь причина причин и творец творцов являются общей причиной всех причин. Ибо от нее происходят два творческих источника: первая граница и первая безграничность, благодаря которым существуют все причины. Но причины, чем большего [числа сущих] причиной они являются, тем более похожи на вместилище всех причин, на беспричинную причину. И это говорю я касательно сверхмощи единого, опираясь на Сократа, Парменида и Зенона [117], которые единое считают не просто причиной, а сверхпричиной.

Парменид говорит Сократу, что доказательство от причины и причиненного неадекватно для единого как недостаточное: ибо всякое «иканос», что значит «достаточный», не «иканос» [118] для высшего самодостаточного, потому что всякое причиненное несет в себе образ и свойства причины. Она же свои свойства превысшим образом оставляет при себе и не смешивает их с причиненными, как было сказано истинным словом. О Сократ, ведь единое, смешивающее свои свойства с причиненными, не может пребывать бе-

зупречным в своем единстве, а будет умноженной единицей, так говорит истинное слово, о Сократ!

Если же не будет «ничего самодовлеющего», тогда каким надо мыслить себе благость или же первые, созданные благом? Слышишь, познающий, что здесь [Прокл] дает троякое подразделение? Философ говорит: «если нет самодовлеющего», т. е. [если нет] начала ряда. Ибо он называет его самодовлеющим, как ничего не принимающего от всякой серии, и самодовлеющим — как главу всего ряда, и не нуждающимся — как ничего не получающего от своих последующих. Поэтому если нет у нас самодовлеющего, то нет и безупречно самодовлеющего. Ибо с самостоятельностью и с самодовлеющим связывает он самодовление. Ведь всякое самодовлеющее является самостоятельным и всякое самостоятельное является самодовлеющим.

Какой надо мыслить себе благость. Это значит, что первую благость не надо мыслить, как самодовлеющее, ибо самодовлеющее является самодовлеющим и полным благом, благость же превыше в сиянии единства, и из себя источает единые солнца блага.

«Оно эманирует из самого себя, если только самодовлеюще». Философ говорит, что всякое первое и монада своего ряда само производит свою сущность и делается самодовлеющим. Это значит, что ни одно [из сущих] не происходит от своих последующих, ибо первое сущее производится не от сущего, а от сверхсущего, почему оно и является единым и не-единым. Единым [Прокл] называет его как монаду и начало всех подчиненных рядов, а не-единым — как умноженное единое. А умноженным единым нами было признано выше не самоприродное единое, а составленное: ибо строения в истинно сущем составлены из первых элементов, стихий, которые являются первыми семенами и стихиями сущих. Но когда слышишь «стихии»[119], или «семена», не считай, что речь идет об ущербном и сводимом к стихиям, т. е. к природным семенам, ибо эти последние от несовершенства приходят к совершенству. А стихии истинно сущего сверхсущностны и сверхсовершенны, ибо из несовершенных элементов не составляется строй истинно сущего. Парменид говорит, что единое украсило истинно сущее сверхсовершенными стихиями. Поэтому эта монада и единое истинно сущего не являются простым сверхъединым, а составленным.

ГЛАВА 41

[О ТОМ, ЧТО ИМЕЕТ СВОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В СЕБЕ, И О ТОМ, ЧТО ИМЕЕТ СВОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В ДРУГОМ]

«Все, существующее в ином, одним только иным и производится. Все, существующее в себе, самобытно. Ибо сущее в ином нуждается в предшествующем и никогда не может быть порождающим самого себя».

Видишь, познающий, созерцающий разумом, что, насколько идем вперед [в наших рассуждениях], настолько более тонким становится уразумение? Ибо в начале понимание нам облегчала несложность простых и превысших всякой составленности познаваемых. Ибо всякая душа по природе несет в себе семена единого и благодаря своему внутреннему единству созерцает превысшее над всеми высшими единое, и простое созерцание улавливает лучезарность простого и несоставленного света. Но когда умозрение прогрессирует и принимается за рассмотрение множественности сущих, тонкость и чистота [его] усложняются, и вместо простоты выявляется *полиморфия* [120], даже если существует единство. Подобное этому происходило, когда мудрецы придумывали священные одеяния, что подробно описывается божественной *историей* [121]. Но мы перейдем к толкованию [вышеприведенного] положения.

«Все, существующее в ином, одним только иным и производится. Все, сущее само по себе, является самодовлеющим [122]. Ибо сущее в ином нуждается в предшествующем и никогда не может быть порождающим самого себя». Это следует понимать так, что [Прокл] отличает роды телесных и бестелесных, но самодовлеющим и нетленным источником своего бытия он считает род бестелесных, и из-за их бессмертия по природе и неугасаемости их жизни он называет их причиной самих же своих определенностей и ставит их превыше всякого изменения и различения, и движения во времени, и пространственного бытия, и называет их непроизводимыми из другого, дабы этим еще больше отличить их от телесного рода. Ибо всякий телесный род возникновение получает от другого и сам по своей силе непрочен, даже если будет он небесным телом, потому что он соотнесся с материей и стал нуждающимся, как нечто привнесенное по отношению к подлежащему. Поэтому правильно называть [небесное тело] не сущим, а лишь отражением сущего, но не как случайное среди тел или как

энтелехия [123]. Не считай это положением Афродизийского [124], а считай, что это сияние того главы родов, который произошел из единого, а единое — начало единых. Ибо сияние его солнца распространило свое действие вплоть до материи, а происшедшие из него, хотя они и соотнеслись с материей и субстратом и стали нуждающимися, все же являются родами и сущностями, многообразное доказательство чего дает [Платон] устами Сократа в «Федоне» и «Алкивиаде» [125], где он исследует души и человеческую природу, и далее в «Тимее» говорит о природе всего. Но здесь познающий должен обратить внимание на то, что роды являются сущностью и самодовлеющим, ибо своим наличием они и безродные тела превращают в роды и освещают их как бы дневным светом. Но когда [что-то] лишается [родов] или когда они как бы отсутствуют, т. е. как бы убирают свои лучи, тогда строение тела делается темным и непрочным и тело меняет свой вид на другой. А небесной материи, говорит он, досталось в удел быть объятой главой родов, ибо творец всего обратил свои взоры на образцы [126] истинно сущего, поэтому он и украсил и сделал строй неба по образу первой украшенности и первого сущего.

«Ибо то, что обладает способностью творить само себя, не нуждается в происходящем от другого основания, так как оно содержит [в себе] свою определенность». Слышишь, познающий? Он говорит, что имеющее способность творить само себя в состоянии своим действием сохранять свою сущность, и своим действием собирает свои части неразбросанно, и владеет сущностью и действием в неразделенном единстве. Такой род не нуждается в основе, т. е. в подлежащем. Но разум не имеет отдельно действие и отдельно — сущность, а имеет оба вместе, потому что своим действием он объемлет свою сущность и в свою очередь [свою] деятельность объемлет своей сущностью. Поэтому он не нуждается в основаниях для своего существования, сущность же души имеет [именно] такую сущность, ибо она отделяет свои действия от своей сущности и [поэтому] нуждается в основаниях и низвергается в тела, когда [ее] действие отделяется от [ее] сущности или превращается в другую деятельность.

«Находясь, таким образом, в самом себе, как причиненное в причине». Слушай, как он говорит. Уже выяснено, о познающий, в предыдущих главах, как пребывает причиненное в причине. Ведь мы созерцаем три вида причиненного: *кат'айтиан*, т. е. сообразно с причинностью,

кат'юпарксин, т. е. сообразно с бытием, и *ката метексин,* т. е. сообразно причастности. Все это исследовано нами выше и точно определено доказательством. Но сейчас не подразумеваются ни кат'юпарксин, ни ката метексин, а только кат'айтиан, т. е. сообразное с причинностью. Ибо было сказано, что причиненное находится в причине сообразно с причиненностью и [пребывает] в единстве и тождественности [с причиной], а не как иное в ином. Так как здесь о бестелесном роде он говорит, что тот находится в самом себе, как причиненное в причине, то такое причиненное он называет кат'айтиан.

«Не как в том или ином месте и не как в подлежащем». Смотри и здесь, как тонко умозрение. «Не как в том или ином месте». Далее он к этому прибавляет более сильные доказательства, ведь ни один бестелесный род не объят протяженным местом, или гдейностью [127], ибо всюду он представлен одинаково, а не в одном каком-нибудь месте, телесные же роды познаваемы и созерцаемы пространственно. Именно в этом вопросе разошлись мнения аристотеликов и древних богословов, ибо Платон, Аглаофимос, Орфей и все элеаты, как, например, мудрый гость из Элеи, и все пифагорейцы, а также Парменид и Зенон, не смешивают бестелесные роды с телесными, если даже они будут частями неба. Но апорройей и как бы вторичным светом называют они блеск родов в телах, и как Солнце они производят из бездны разумного и умопостигаемого, так и всякий род, даже если он проявляется в телах. Но пониманию тело предстает заключенным в роде, а не [наоборот], как если бы держащее заключалось в держимом или украшающее — в украшаемом. Ведь на деле украшаемое заключается в украшающем [128]. Поэтому, говорил божественный Платон, если чье-либо созерцание подтолкнет его утверждать, что роды пребывают в пространстве, то он тем самым признает их случайными, ибо он представит их уравненными с телами. Это так.

«И не как [находящиеся] в подлежащем». Подлежащим для случайных [признаков] он называет или материю, или тело, но ты не считай, что род бестелесных или подобно геометрическим фигурам находится в подлежащем, или как лады и сочетания — в музыкальных инструментах, ибо все они при исчезновении материи *охонтай,* т. е. исчезают, а род бестелесных пребывает в вечности, как сущность, [возникшая] из сущностей.

ГЛАВА 42

[О ВОЗВРАЩЕНИИ САМОДОВЛЕЮЩЕГО]

«Все самодовлеющее способно возвращаться к самому себе. В самом деле, если оно эманирует из самого себя, то оно и возвращение совершит к самому себе. Ведь из чего у каждого бывает эманация, к тому же у него направлено и возвращение».

Как происходит возвращение бестелесных и самодовлеющих родов к своим определенностям, это было изложено в предыдущих главах [129]. Теперь философ говорит, что откуда сущностное и первое движение, туда же соответственно [направлено] и возвращение. Мы слышали в предыдущих главах, что всякий бестелесный род возвращается к самому себе и совершает круг возвращения к себе. Ибо, когда что-либо причащается своей причины, оно сперва причащается своему внутреннему единому и лишь после через свое внутреннее единое причащается высших единых и причин. И так от единого к единому вплоть до превысшего и над едиными единого.

«Всякая причина, способная к самостоятельности, может дать [вызванному ею] вместе с сущностью, которую она дает, также и благость этой сущности».

Он говорит, что если какая-нибудь причина будет иметь такую силу, чтобы изначально самостоятельно сохранять свою определенность, то она произведенному ею сперва дает сущность, а затем облагораживает его. Но это не то, что ее сущность не была благой и лишь впоследствии сделалась благой. А что значит «сделать благой»? Это значит, что она приводит его к совершенству, вызывая к деятельности его внутренние силы, побуждая его к обратному вожделению; это и тому подобное называется «делать благим» и «облагораживать».

«Следовательно, дает и свою определенность. Ибо это есть собственное свойство самодовлеющего и его благость». Как оно «дает и свою определенность»? Ведь определенности являются неподвижными, ибо не отрывается от причины ее причинность, чтобы сделаться причиненным, как от отца не отрывается отцовство, чтобы предоставить сыну свое отцовство. Что же это значит, когда он говорит, что причина предоставляет причиненному свою определенность? Это значит, что во всяком ряду, как, например, в ряду жизни или разума, или души, или природы, или тела — во всех этих рядах главы и первые источники рядов

дают свою определенность [последующим]. Ибо первый разум делает разумом последующие, первая жизнь делает жизнью последующие, первая душа делает душой последующие, первая природа делает природой последующие, первое тело делает телом последующие, и не изменяются определенности одних рядов в определенности других рядов. Это и называется предоставлением определенностей последующим от первых и причин.

ГЛАВА 43

[О ВОЗВРАЩЕНИИ К САМОМУ СЕБЕ]

«Все способное возвращаться к самому себе самодовлеюще и свою сущность имеет от самого себя».

Здесь мы имеем весьма глубокое положение, а именно: о том, как можно иметь свое существование через себя, ибо выше было доказано, что всякая сущность в ряду происходит как следствие причин, а теперь [как будто происходит] через себя. Теперь же говорится, что такое возвращение бестелесного рода [происходит] через самого себя. Слушай, что такое возвращение бестелесного рода к себе. Помнишь, как выше было сказано, что все, имеющее бессмертный удел и всякий бестелесный род, сперва вожделеет обратно к себе и к своему центру? Это значит, познающий, созерцающий разумом, что во всякой сущности посеяны как бы семена того единого, который есть свет единых, и блага. Но когда какая-либо бестелесная сущность вожделеет обратно, стремится к самой себе, она вожделеет обратно к своему внутреннему единому, которое есть причина ее бытия, принимая его за бога и за семя того единого. Через него происходит, далее, обратное вожделение к высшим единым. Через него же происходит обратное вожделение к тому неизреченному единому, которое превыше единства и самой благости. Но и это высказано от смелости *пюрсосов* нашего желания, как говорит Сократ.

«Но если оно сохраняет свою благость, то будет сохранять и свое бытие», т. е. то, что в самом себе обретает и сохраняет благо, и свою сущность сохранит нетленно, ибо заключенное в нем благо делает бессмертной сущность, как возвышенную над всем тленным. Ибо все тленное разрушается по причине своего же зла.

ГЛАВА 44

[О ВОЗВРАЩАЮЩЕМСЯ К САМОМУ СЕБЕ]

«Все способное возвращаться к самому себе по действию возвращено к самому себе и по сущности».

Вникни, познающий, в богатство и красоту этого положения. Помнишь, при обстоятельном разборе доказательств о действии и сущности было сказано, что во всех родах сущность лучше действия? Ибо когда говорят, что действие принадлежит кому-то, какой-то сущности, то [подразумевают, что] всякое принадлежащее кому-нибудь является последующим в отношении того, кому оно принадлежит. И далее, от причин и источников сперва происходят сущности, а потом действия. Но если скажет кто-нибудь, что всякое вожделеющее обратно сперва вожделеет обратно по действию, а затем по сущности, то значит, покинуло его понимание истины, ибо первое не пребывает после, как причина не пребывает после причиненного. Поэтому всякое обратное вожделение и возвращение сперва происходит по сущности и бытию и лишь после — по действию. Но не бывает так, чтобы сущность возвращалась к себе и замыкалась в себе, оставляя вовне свое действие. Ибо целое приносит с собой порожденные им силы и свои части, но не из порожденных и частей происходит целое, подобно тому как небо в своем движении несет с собой все сферы, но не из сфер происходит безупречная сфера. Поэтому надлежит твердо знать, что прежде всего всякая сущность обратно вожделеет к своей сущностной определенности, и только потом — действие, как сопровождающее, но не по принуждению. Ибо имеются два вида сопровождения: вынужденное и природное, внутреннее.

«Ибо оно обретает бытие и совершенствуется через лучшее, а не через что-либо иное, животворящее его». Добавляя это для ясности, философ говорит, что оно обретает бытие [сущность] и совершенствуется через лучшее. Ибо сущность бессмертна и совершенна через свое обратное возвращение к себе, а не через нечто низшее.

«Чтобы не только быть действующим по отношению к самому себе, но и бытие свое сохранять и совершенствовать через самого себя».

Слышишь, что здесь различаются обратные вожделения? Ибо сущность вожделеет обратно к своему единообразному единых и центру, чтобы обрести бытие через свое единое и сделаться благим через находящееся в нем

божество. Возвращение же через действие исходит от последующих, и оно недостаточно для сущностного пребывания и для того, чтобы обессмертить сущность обратно вожделеющего.

ГЛАВА 45

[О НЕТЕЛЕСНОСТИ САМОДОВЛЕЮЩЕГО]

«Все самодовлеющее не рождено телесно». Говоря это в отношении самодовлеющего, он добавляет и нерожденность. Потому что все произведенное находится ниже самодовлеющего, ибо если даже оно будет из бессмертных, как, например, целое небо, то и в этом случае оно не является самодовлеющим по природе: оно делается им в качестве приданного, а не природно. Ибо через прирождение бестелесного рода создалось оно и осмыслилось как самодовлеющее. А как тело оно лишено этого удела: ведь самодовлеющим оно стало через сосуществование души. Ведь всякое самодовлеющее не рождено, поэтому оно и неразрушимо, ибо то, что становится самодовлеющим через предоставление, и нерожденность имеет через предоставление. А имеющие нерожденность через предоставление и причащение таким же путем обретают жизнь и бессмертие, как, например, небесные тела, ибо через сосуществование [небесные] тела обретают находящиеся в них жизненность и бессмертие.

«Ибо их становление есть как бы род [130], [путь] от несовершенства к противоположному — совершенству». Аристотель развил это положение весьма неясно, а ты призови находящийся в тебе разум, который принадлежит сфере Гермеса [131],— чтобы уразуметь и вникнуть в [слова] «становление есть как бы род». Вникни, зная роды, что если род есть род, то он не претерпевает становления, так как роды и определенности родов неподвижны, а всякое становление усматривается в движении, а движение чуждо и противоположно покою и пребыванию [в одном месте]. Ибо говорит Аристотель в «Физик Акроасеос» [132], что и становление как бы род. Он не говорит «род», а говорит, что становление как бы род. Что это означает? Это означает, что все созерцаемое в природном движении есть как бы род, но еще не является родом, вроде того, например, как семя, которое пребывает в [процессе] становления в утробе живых существ, находясь на пути становления и движения,

есть как бы род, но [в то же время] еще не является им, ибо род является родом тогда, когда достигает своего совершенства. И дом, созерцаемый в процессе строения, представляется как бы домом, но еще не является домом. Обретя же род, ничто уже не в становлении, так как роды неподвижны. Вот так происходит в отношении телесных родов, а бестелесный род чужд предлежащего ему основания, он не нуждается во всем этом и превыше всего этого.

«Если же что-то само себя производит, то оно вечно, ибо вечно пребывает в своей причине, или, вернее, едино по отношению к своему производящему».

Итак, [Прокл] прибавляет мысль к мысли и говорит, что всякое самодовлеющее и обратно к самому себе вожделеющее пребывает в своей причине и едино в ней, как едино в самом себе. Ибо обратное становление является не внешним, так как всякое причиненное в своей причине одно, так же как в себе самом, но в причине оно — по причинности, а в себе — по бытию, в последующих же — по совладению, как доказано выше [133].

ГЛАВА 46

[О НЕУНИЧТОЖИМОСТИ САМОДОВЛЕЮЩЕГО]

«Все самодовлеющее неуничтожимо. Если бы оно уничтожилось, то отделилось бы от самого себя». Эту мысль мы обязаны рассмотреть детально. Положение говорит, что, насколько сущность отделяется от своей определенности, настолько она лишается сущности и бытия. Ибо бестелесные и неуничтожимые роды сперва связаны со своими причинами, а после — со своими определенностями, бытие же имеют нераздельно от своей причины. Ибо всякое причиненное всецело находится в причине, как бестелесное в бестелесном. Но ты, познающий, обрати внимание на то, каким образом причиненное неотделимо от причины: ведь ни время не вклинивается между ними, как между первичным и последующим, что происходит в уничтожимых и телесных причинах и причиненных, ни телесное пространство не объемлет их, как отделенное от причины причиненное, а причина в самой себе содержит причиненное и является его местом, объемля его своей силой не как телесное пространство тела, а как исшедшая сила в высшей силе. И далее, [бестелесное] не приходит от несовершенства к совершенству, поскольку им не управляет ни прирост во

времени, ни переход из одного возраста в другой, потому что оно не воспринимает ни прибавления, ни убавления. Ибо убавление и прибавление являются движением, а всякий бестелесный род неподвижен как пространственно, так и качественно и пребывает как слово в душе или как причиненное в причине, а ни в одном из этих случаев причина не отделяется от причиненного. Но всякое не отделяемое и не отвлекаемое от своей определенности и от своей причины является неуничтожимым и вечным и пребывает в своей причине.

ГЛАВА 47

[О НЕДЕЛИМОСТИ САМОДОВЛЕЮЩЕГО]

«Все самодовлеющее неделимо и просто». Согласно положению, «всякое самодовлеющее неделимо и просто». Но если кто допустит, что самодовлеющее состоит из частей и является сложным, то он впадет в целый ряд противоречий: прежде всего тем самым он допускает, что оно составлено из стихий и элементов и, значит, в нем будут налицо лучшее и худшее, как это созерцается среди четырех элементов: огонь и воздух являются лучшими в составленных и определяемое ими качество более животворно. Ибо оно более *драстериос* [134]. Это и все подобное этому чуждо и несвойственно бестелесным родам. Таким образом, всякое самодовлеющее неделимо и просто.

ГЛАВА 48

[О НЕВЕЧНОМ]

«Все невечное или есть составленное, или имеет существование в ином».

Философ делит здесь невечное на две категории. Ведь всякое невечное или составлено из элементов и стихий и вновь разлагается на то, из чего составлено, как это показывает природа смертных существ. Или же, далее, [может быть] другой вид невечности, когда она [нуждается] в подлежащем, как, [например], цвета и фигуры нуждаются в телесной материи, ибо при изменении тела они сразу делаются несуществующими, как энтелехии Стагирита [135]. А всякое простое является неделимым и нерассеянным, пребывающим в самом себе и самобытным.

ГЛАВА 49

[О ВЕЧНОСТИ САМОДОВЛЕЮЩЕГО]

«Все самодовлеющее вечно». Ибо было сказано, что причиной невечности является, во-первых, составленность из стихий, а во-вторых, потребность в подлежащем.

ГЛАВА 50

[О ВЕЧНОМ И О ВРЕМЕННОМ]

В этой главе выставлены весьма важные и трудно познаваемые проблемы, а именно: какова природа времени или каковы временны́е явления, как сохраняют они свое свойство в отношении времени и как отделяются они от вечно пребывающих [явлений]. Но более *халепос* то, что слову «время» соответствует не «хронос», а «кайрос», который является лишь частью хроноса [136]. А как нам поступить теперь, о изучающий, созерцатель разумом? Уподобим речь эллинскому красноречию как более удобному для созерцания умопостигаемого. Перипатетики, последователи Аристотеля, занимаясь анализом понятия «хронос», ошибались, считая его малоценным и низшим. Как говорит Аристотель, хронос есть мера движения, притом мера первого движения. А первое движение находится в первом из тел, которое в эллинской речи называется небом, *уранос* [137],— тем, на что надлежит взирать ввысь, т. е. верхним пределом. В этом ураносе, как в первом теле,— первое движение, а мера движения — хронос. Это определение хроноса дано Аристотелем [138] и перипатетиками. А великий Платон и все богословы, как египтянин великий Плотин, *категемон* Порфирия, и великий финикиец Ямвлих, разум финикийский [139], разбирая проблему хроноса, говорят, что хронос является образом вечного. Ибо как в вечном все пребывает неподвижно и в тождественности приобретает свою сущность, а действие здесь неотрывно от сущности, так и в хроносе все [определено] движением и изменением. Ибо там, в вечности, существование утверждено неподвижно, а здесь, в хроносе, вечность разделяется на предшествующее, и последующее, и на минувшее, настоящее и будущее. Ибо там — вечность, а здесь — течение по образу хроноса; там — неразрывное сущностное тождество, а в хроносе — деление на части

и изменчивость. Но первое движение, как было сказано, полагают в небе и рассуждают о нем с благоговением, ибо считают его образом первого творческого движения создателя всего: ведь то превысшее, будучи неподвижным, придало гармонию разумным родам и строям истинно сущего и разукрасило их. Но ты не удивляйся тому, что там всякое творческое движение неподвижно, а здесь оно всегда в движении, и далее, что там, в вечности, которая не имеет минувшего, настоящего и будущего, все вместе. Здесь только подражание и подобие и приятие образа, а там — тождество, самость и пребывание образцом. Ибо всякий образ есть образ образца, как говорит Платон, но там весь космос занят образцами и образцами образцов, а существующее здесь, эта видимость Диоса, [занято] образами и образами образов.

Слушай, познающий разумным созерцанием. Стыдно мне перед истиной, уехавшему и как бы мертвому, прости, если вместо сущего представляю тебе не-сущее. Познай, что слово «время» не передает смысла хроноса, а равносильно кайросу, но кайрос является частью и частью части хроноса. Поэтому теперь все это восприми разумом и не удивляйся. Разберем смысл данной главы.

«Все измеряемое временем по сущности или по действию есть становление постольку, поскольку оно измеряется временем. И если оно измеряется временем, то подобает ему...»

Что означают эти положения? Они означают, что измеряемое временем временем же и объемлется. Но что такое временно́е измерение? Возьмем примеры из сферы живого: все строение живого измеряется временем, как, например, обращением Солнца от данного [места] зодиака к нему же и таким же образом обращением Диоса.

В этом обращении [заключены] и движение, и время, что на грузинском языке зовется годом. И когда мы говорим, что чему-то столько-то лет, этим мы действительно применяем временно́е измерение. Ибо всякий год возникает от времени и от временно́го движения. Но если возраст живых существ зависит от года, а всякий год является временем, то и всякий возраст, значит, зависит от времени и измеряется им в такой-то и такой-то степени, и за временем будут следовать возрасты, как измеряемые временем и зависимые от времени. Вот это и является временны́м измерением. Но свойство времени живых существ, которые произведены и образованы временем, та-

ково: [сначала живое существо] лишено этого свойства, ибо бытие и изменение от возраста к возрасту — от времени, от него же и убыль и лишение его во всем созданном. Все это потому, что [время] является образом и подобием вечного. И как вечно сущее недвижное заключает в себе разумный космос, так и всеобщее время [заключает в себе все] чувственное: ведь всеобщее время — во всеобщем теле, которое является небом, а частичное [время] — в частичных сферах. Но всякое частичное управляется всеобщим, как будет рассмотрено в другом месте, касающемся целого и частей.

«[Подобает ему] временно́е бытие или действие» сообразно времени. Это означает, что то, что получило временну́ю сущность, и действие также имеет временно́е, и как время находится в вечном течении и изменении, так и временна́я сущность находится в течении и изменении. Ибо некоторые [сущие] только действием находятся в течении, а сущностью — в тождественности, как, например, сферы и планеты, которые свое действие вечно изменяют, сущность же их остается тождественной. Но некоторые и сущностью, и действием находятся в нескончаемом течении, как, например, природа всего тленного. Но разумная сфера находится выше всего этого, ибо она измеряется вечностью и пребывает среди неугасаемого света и по сущности, и по времени.

«И прошедшее, и будущее различаются между собой». Это значит, что время делится прошедшим и будущим и срединным, между ними настоящим; как говорят по-эллински: «ен», «естин», «есте» [140]. Этим разделено возникновение времени, так как, где правит время, там и движение во времени. Поэтому от этих трех ничему не уйти. Ибо прежде всего они овладели первым и самым божественным из тел, т. е. небом. Ибо было вращение сфер, и теперь вращаются сферы, и будут вращаться. Но ты знай, что иными созерцаются прошедшее, настоящее и будущее, т. е. время, в небе, а иными в смертных. По отношению к небу прошедшее сливается с будущим и объединяется с ним, и его конец становится началом другого и пребывает бессмертно и неугасаемо, но не просто бессмертно, а овладевая [бессмертием] снова и снова, ибо простое бессмертие является недвижимым и неизменяющимся. Но небесное бессмертие является постоянно изменяющимся, ибо каковы деятельности, таковы и сущности. Но природа тленных не вполне является таковой, ибо она не в состоя-

нии соединить действия начала и конца и сделать их бессмертными, как [это может] заключающаяся в небе сила; и сущность свою [тленные] не могут удержать в блаженстве бессмертия, ибо она и разлагается, и вновь восстанавливается.

«Поэтому не терпит ущерба в ходе времени то, что вечно имеет первое слитно со вторым». Это положение касается сферического вращения неба, которое не терпит ущерба в ходе времени и вечно имеет первое действие слитно с окончанием и делает свое действие сферообразным, подражая разумному действию. Поэтому [небо] не потерпит ущерба, т. е. не разложится [никогда], не лишится своего действия.

«Ведь если [его] прошедшее есть одно, а будущее — другое, то, следовательно, оно есть и становящееся и никогда не-сущее». Слушай, здесь философ разделяет пребывающее во времени на две части и говорит, что [для одной] иными являются прошедшее и будущее, это значит, что [такое сущее] не причащает прошедшие действия [будущим] и не объединяет их, как, [с другой стороны], действия неба причащают и объединяют последние действия с начальными, округляя и делая сферическими свои действия, ибо небо как бы носитель разума, подражающий ему. Поэтому [небо] является бессмертным и вечным, но постоянно изменяющимся. Действия же живых существ не в состоянии обратно замкнуть круг с конечных действий на первые, вследствие чего они вечно находятся в процессе возникновения и уничтожения.

Не может существовать как целое то, что находится во временно́м рассеянии и простирается в нем.

Это означало бы обладание бытием в небытии, ибо если [что-то] в становлении, то оно [еще] не действительно, но становление все же действительно.

«Не может существовать как целое то, что находится во временно́м рассеянии». Смысл этих слов заключается в следующем: если что-либо имеет бытие в процессе становления, то это не является истинным бытием, а является соединением бытия с небытием, потому что оно имеет бытие через становление; а из находящихся в становлении [явлений] некоторые минувшие, а некоторые — случайные и невозникшие. Во всяком подобном этому бытие соединено с небытием, а сущее — с не-сущим.

ГЛАВА 51

[О ВРЕМЕНИ И О САМОДОВЛЕЮЩЕМ]

«Всякое самодовлеющее превыше того, что измеряется временем по сущности. Если самодовлеющее не рождено, то оно не будет измеряемо временем».

Он считает самодовлеющей несозданную природу, ибо время не измеряет ее, она превыше его и измеряется только вечностью. Ведь существуют две меры всего и еще третья, превысшая. Двумя мерами нужно считать вечность и время, а третьей — превысшее единое. Теперь слушай, как измеряются одни явления единым, другие же — вечностью, а некоторые — временем. Я начну с низших, следуя порядку последователей Аристотеля. Время измеряет, во-первых, все созданное и разлагаемое, ибо оно украшает его части и выдвигает для него подходящую материю, а затем строит его из частей и предоставляет ему меру жизни и через движение сливает его с мерой строения этого сущего. А органом времени считай само небо, так как через движение осуществляет [оно] свою жизнь. И далее, все эти небесные сферы и Аполлон благодаря движению делаются златомузыкальными, ибо Аполлон Мусагет [141] украшает природу всего создаваемого, и украшение планет происходит также через него. Ибо великий Аполлон сперва устраивает материю, а затем части и после уже устраивает целое всего созданного, и сам свои обращения соединяет с хроносом, который есть год и мера их протяжения и бытия. Ибо играющий на золотой арфе [142] Аполлон является образом разумного Зевса и органом движения и времени. Но Арий сохраняет определенность родов раздельно и не смешивая между собой роды, находящиеся в разлагающейся и в протяженной материи. Если это не так, то откуда берется несмешанность родов друг с другом? Такова всякая измеряемость временем. А измеряемость вечностью такова: [измеряемым ею] не соответствует протяженное начало, ибо они не составлены ни из первых, ни из последующих, а [соответствует] лишь подобие творческого как бы начинания строя, так что не думай, будто это начинание временно и состоит в первичности и следовании. Ибо там, где не будет первого, не будет и последующего. Но первые и последующие созерцаются не в пределах будущности и небудущности, ибо всякое будущее и небудущее суть первое и последующее. А всякий последующий и первый созерцаются во

времени, как уже было показано. Но где вместе все и все во всем, там уже нет первого и последующего и упраздняется время. А в вечности первичность и следование усматриваются в силе и действии. Давай, насколько будет возможным, поясним это на примерах. В отношении человеческой души мы говорим и то, что душа предшествует душе, и то, что душа следует за душой как за очищенной умозрением. А также говорим о ней как о не имеющей достаточной силы созерцания и не обретающей крыльев для созерцания. Тут было сказано, что душа предшествует душе, но не через временну́ю первичность и следование. Это [характерно] только для безо́бразных сил и действий. И далее, вечность измеряет бестелесную и несозданную сущность. Ведь в разумном космосе имеются свойства и разделы родов. Ибо те роды, которые без расчленения пребывают в сущности истинного бытия, расчленяются и обособляются в разумном космосе, измеряемом сущностью истинного бытия. Такова вечная мера: она сперва отделяет свойства родов и удерживает их как единичности и без смешения и далее не допускает их деления. Ибо причиненное вечно пребывает в своей причине, как слово в душе. Этому подобно и всякое измерение вечно сущего.

Но единичное число также находится превыше, и оно, как исчисляющее, превыше всякого мыслимого. Но душа старается познать непознаваемое через образы и примеры и, стремясь к познанию непознанного, как бы неизречимо становится единством познанного и непознанного через свое внутреннее единство. А единичное число познаешь в самой единице несмешанно, неслитно и нераздельно; оно называется единичным числом потому, что единица несет все в себе, так же как в числе «один» множество чисел находится несмешанно и неслитно, нераздельно и неделимо.

ГЛАВА 52

[О ВЕЧНО СУЩЕМ]

В этой главе, познающий, имеется весьма много деталей. Но мы обратимся к слову — источнику всего логического.

«Всякое вечно сущее есть одновременно целое». Это значит, что оно одновременно имеет все, а не так, что вначале возникает первое, а потом последующие, как это наблюдается среди природных и искусственных построений или

же среди самого небесного действия, где какая-то часть прошла, а другая пройдет, как первая и последующая. Но среди вечно существующих так не происходит, там все одновременно: первое и последующее, часть и целое, сущность и действие, причина и причиненное, что было доказано в предыдущих главах.

«Каким-либо образом есть». Что значит каким-либо образом есть? Это значит, что оно или разумно, или умозрительно; разумное отличается от разума так же, как душа от одушевленного.

«Но насколько способно существовать вечно сущее», насколько его действие и части находятся совместно с ним неподвижно и одновременно «и как его действие относится к его сущности»? Он говорит, во всякой разумной сущности действие и сущность одновременны, ибо вместе с сущностью возникает и действие. Но не так обстоит дело в отношении души, ибо сущность души принадлежит к разряду вечных, а действие ее происходит во временном. И сущность [ее] имеет действие не как сопровождающее и одновременное, но в то же время привнесенное извне, как представлялось Афродизийскому [143], а как внутреннее и такое, которое должно проявиться: огонь, например, имеет теплоту не потому, что его разжигают, а по внутреннему свойству и природно. Подобно этому и душа обладает деятельностью через проявление своих действий, а не через постепенное приобретение извне ощущений. Но мы отнесемся с почтением к данной теории, которая говорит: имеющие мерой вечного одновременность целого являются сущими самими по себе, находящимися выше времени и движения, они первичны также и по отношению к последующим измерениям.

«И моментально устанавливает [действие] в той же самой мере совершенства». [Философ] добавляет [слово] «моментально» как обозначающее безвременное и быстрейшее. Ибо *нун*, т. е. «теперь», и *стома*, т. е. «точка» среди тел [144], являются быстрейшими и безвременными. Ибо всякое время требует какого-либо измерения. А всякое лишенное протяжения находится выше времени и движения, ибо всякое безвременное действие выше движения, так как целое дается моментально, а не одно после другого. В моментальном исключается чередование первого и последующего.

«Ибо если оно есть вечно сущее, как показывает и само наименование — вечно существующее».

Подчинение [чего-либо] роду в вечно сущем отличается [сущностной своеобразностью, так как в нем нет первого и последующего во времени. Ибо где наблюдаются первые и последующие, там имеется становление, а несущее. Мы же знаем, что сущее, данное как род, не подлежит становлению, как доказал Аристотель. Но телесное находится в вечном становлении, ибо первые сменяются последующими и так до бесконечности. Недостойно [тела] называть сущими, говорит божественный Платон [145]. Но если кто-либо назовет их так, то пусть как лишь одноименное, как [называют] живое и его образ, а не по сущности.

«Но где нет ни первого, ни последующего, там нет ни прошлого, ни будущего, а есть только бытие, которое есть». Эта теория прошедшее и будущее выводит за пределы бестелесного космоса и среди разумных допускает лишь сущее. Но прошедшее подвергается *эксории* [146] как бывшее, также и будущее, а истинными сущностями считаются лишь те сущности, в которых действие сопровождает сущности. Поэтому пусть будет принято к сведению, что причиной разумного целого является вечное. А то, для чего вечное является причиной и дающим существование, оно в себе содержит все в единстве: части и действие, причину и причиненное.

ГЛАВА 53

[О ВЕЧНОСТИ И О ВЕЧНЫХ]

«Раньше всего вечного существует вечность, и раньше всего временного возникает время».

В этой главе философ выставляет положение о начальных и *едрических* [147] основаниях. Он говорит, что над всем вечным главенствует вечность и всеми временными явлениями управляет время, так как всюду причина первичнее причиненных и первичнее причин — те, что сверх причин. Поэтому прими к сведению, что иной является вечность и иной — вечность в вечном, и далее, иной является вечность сама по себе. И нам здесь следует вспомнить, что было сказано о причине и причиненном в предыдущих главах, чтобы сделать ясным это рассуждение. Было сказано, что причиненное наблюдается в трех видах: каковы *кат'айтиан, кат'юпарксин* и *ката метексин.* Подобное этому познай и относительно вечности, ибо вечность созерцается

в трех видах: во-первых, в причине, как единица в ней; во-вторых, в своем свойстве, которое является ее бытием; в-третьих, в причиненных, от нее происшедших.

Теперь разъясним эту мысль. Ибо причиной и отцом вечности великий Парменид[148] считает истинно сущее, единицеобразную сферу истинно сущего полагает он причиной вечно сущего, ибо в ней находится вечность, как в единице двойка. Далее, вечность находится в самой себе, как в самой себе и в своем свойстве находится двойка. Далее, двойка находится в последующих, как, например, в четверке и восьмерке. Подобно этому в трех видах созерцаются и вечность, и время, а также и всякая причина, и причиненное: одни существуют как то, что причастно как находящиеся в последующих и причиненных, ибо имеющие причину являются последующими и причиненными; другие существуют как допускающие причастность себе, т. е. как причины бытия и как имеющие свое свойство, ибо они допускают причастность себе последующих и происшедших из них, а некоторые существуют как недопускающие причастность себе. Недопускающим, непричастным философ называет то, что созерцается в первой причине как в высшей, как, например, двойка в единице. Ибо не допускает причастности себе от происшедших от него причиненных. Итак, все эти созерцаемые делятся на причастных, на допускающих причастность и на недопускающих ее. Причастные подобны причиненным, ибо причиненные имеют в себе причину; допускающие причастность владеют самостоятельностью причины, поскольку они допускают причастность; а недопускающие считай и восприми находящимися в высшей причине, как в единице.

«Поэтому каждое из этих двух первичных и недопускающих причастность себе повсюду и во всем одно и то же и имеют одну границу».

Философ называет близнецами и недопускающими причастность себе первые причины рядов, например [рядов] вечности и времени. Оба эти мерила он признал для всего названного сущим, ибо всякое вечное измеряется вечностью, а все когда-то сущее измеряется временем.

«Допускающие же причастность себе находятся только в том, что им причастно». Это значит, что всякий, приобщающий первых, является лишь приобщающим их и допускающим причастность себе. Но они не приобщены первыми, ибо последующие от первых получают существование, а не первые от последующих.

«Некоторые являются вечностью вечностей. А некоторые являются временем времен, и они предоставляют существование сопричастным».

Но теперь мы рассмотрим, каковыми являются вечность вечностей и время времен. Здесь вводится закономерность всеобщности и частности: всеобщая и первая вечность заключает в себе все частичные вечности, а первое всеобщее время — все частичные времена. И подобно тому как первая вечность утверждена в первом разумном, которое и провозглашаем истинно сущим, так и первое время — в первом из тел, каковым является небо, которое похоже на разумный космос истинно сущего. И как это небо дает существование и является причиной каждой из него происшедшей части, таково же истинно сущее в отношении всякого вечного, и, как говорит Парменид, *эон эони пелази* [149]. Эта мысль разъясняет нам, что такое раздельное и обособленное существование, ибо [он] говорит, что «вечность прилегает к вечности» и как будто окружает ее. Ибо не одинаковую природу имеют всякие вечности, как не имеет одинаковой природы время. Так, иным является строение времени большой сферы, а иным — Кроноса и иным — великого Диоса, а также Ареса, великого Аполлона, Гермеса прозорливого, иной является [природа] времени радостных влечений Афродиты и иной — природа времени вращений Артемиды [150]. Ибо во всем этом различно вращение времени так же, как и движение. Откуда же им получить такие способности извне как не от первородных и причин, каковыми являются всегда сущие вечности.

ГЛАВА 54

[О МЕРАХ БЫТИЯ]

«Всякое вечное пребывает в зависимости от вечности, а всякое время пребывает во временно́м». Это положение означает, что всякая вечность предоставляет всему, происшедшему от нее, свою сущность, относясь [к нему] как причина к причиненному. Но сказав «всякое», [Прокл] тем самым наметил множественность природы вечности, а также и времени, ибо всякое время также предоставляет всему, от него происшедшему и находящемуся в нем, свою сущность.

«И только эти двое являются границами и мерилами жизни и движения в сущих». Внемли этому, слушатель!

Страница рукописи XIII в.
На полях инициалы: «И» — Иоанэ, «П» — Прокл

Мерила и границы бытия двух видов, ибо некоторые [явления] объемлют и принимают, т. е. измеряют, вечность, а некоторые — время. Вечность есть причина всякой жизни и всякого рода, а причиной и источником всякого движения природы и самодвижения является природа времени, так как оно есть изображение и *агалма* [151] вечности, т. е. время не что иное, как изваяние и образ вечности. И как она в неподвижности и тождественности создает и утверждает все, так время является лишь отражением этого. Ибо вечность имеет непреходящее свойство и утверждена в тождественности и блаженной самостоятельности. Но время находится в вечном движении и все подчиняет себе как меняющее.

«Всякое измеряющее все им измеряемое измеряет или по частям, или целое одновременно согласовано с измеряемым». Тут философ различает два вида времени и временного измерения. Время как частичное измеряет по частям.

Поясним это на примерах. Частичным является время сфер, которых имеется семь: Солнце и остальные светила; одним из них является Аполлон, вращением времени в Аполлоне измеряется время всякого смертного существа. И над временем одушевленных смертных царит аполлоновское время, и [оно есть] мера всякого жизненного движения. Это ясно видно из возраста живых существ.

И далее, всеобщее время, которое созерцается во всеобщей сфере и в целостности неба, соответственно подчиняет и совокупность этих четырех элементов. Целостность всего вечна, как, например, природа всякой сферы и четырех этих элементов и как природа всех живых существ, ибо целостность всего прикована к всеобщему времени. А само всеобщее время утверждено в вечности недвижимо, так же как и все от него происшедшее, как целостность каждой природы. Что касается смертных и частичных, по отношению к ним [мы говорим] «когда» и «когда-то сущее». Ибо умирает какой-то человек, какая-то лошадь, олень, рыба, а не их природа, т. е. не человечность, лошадиность и т. д.

Далее, и эти четыре элемента возникают и уничтожаются частично, а не всецело, ибо часть огня уничтожилась и превратилась в землю, так же часть воды, отвергая свойственный ей холод, превратилась в воздух, подобно этому и воздух уничтожился частично, покидая свою теплоту, как учит нас Аристотель в своей книге «О возникновении

и уничтожении», которую (он) назвал «Пери генесеос кай фторас» [152]. Кто займется изучением этого вопроса, для того станет ясным, что целостность всего находится во всеобщем времени, а всеобщее время — в вечности.

ГЛАВА 55

[ОБ ОТЛИЧИИ ВЕЧНОГО ОТ ВРЕМЕННОГО]

«Всякое, существующее во времени, или налично во всеобщем времени, или получает бытие в определенный момент в частичном времени».

Здесь философ различает вечное и сущее лишь в определенное время, т. е. смертное. Ибо природа всех смертных создается благодаря частичному времени, а всего бессмертного и вечного возникает благодаря всеобщему времени и утверждена в вечности. А что собой представляет всеобщее — природа и время, об этом было сказано в предыдущих главах.

«Так как все сущностные истечения происходят через подобие». Слышишь, познающий? Философ приступает к составлению катаскевы [153] для доказательства с помощью [понятий] подобного и неподобного. Поэтому доказывает, что подобные первичнее неподобных, спаяны с подобными себе и нераздельны с ними. Но неподобные в меру неподобия отделены и как бы являются чуждыми для первых, которые есть их начала и причины.

«И подобные больше принадлежат, чем неподобные». Надлежит глубже всмотреться в богатство [высказанных здесь] мыслей, а не приписывать подобно неучам-невеждам свое незнание книгам и теориям. Здесь философ воспринимает все временное как бы разделенным на два и всеобщую природу всего устанавливает во всеобщем небе и во всеобщем времени, которое считает более подобным изваянием и образом вечности. Ибо всеобщности более схожи с вечностью, во-первых, непреходящностью; во-вторых, наличием всех частей в единстве; в-третьих, имением достоинства первичности и причины. Но частичные, как наиболее лишенные облика, соответственно отдалены [от вечности]. И здесь, услышав «дальность» и «близость», не воспринимай их как пространственные [характеристики], а понимай их как выражение способности и тождественности. Ибо природа бессмертных и всеобщих более приспособлена к вечностям и сродна им.

«Но невозможно, чтобы становящееся в [какой-либо] момент времени соединялось с вечным, ибо одно является становящимся, а другое — сущим».

Все созерцаемое в этой главе группируется и делится на три: [на находящееся] в вечности, во всеобщем времени, в частичном времени.

Теперь восприми, что все находящееся в вечности не подлежит ни движению, ни в каком-либо смысле уничтожению рода, или бестелесного бытия, ибо пребывает и излучает в вечной тождественности. Но находящиеся среди всеобщего времени, как, например, полнота неба и всеобщая природа всего, существование которых утверждено в вечности, более приобщаются к ней и более отображают ее. Но становлением отделяются от нее и, созданные вечным движением, приобретают разнообразное вращение. Именно разнообразностью движения во всеобщем времени они более подобны и подражают тому, что когда-то становится и когда-то существует, т. е. текучей природе смертных. «Когда-то» распространяется на всякую смертную природу, на части четырех стихий и на высшее вращение. Но всеобщие природы и строение всего неба находятся в вечном возникновении и вращении. И когда что-либо, находящееся в «когда-то», приобщается к вечному, то приобщается через вечно находящееся в процессе возникновения, ибо вечно становящиеся как более отображающие и похожие на элементы бессмертного — посредники для когда-то сущих.

«Таким образом, между становящимся в определенное время и вечно сущим средним является или вечно становящееся, или когда-то сущее, [а это последнее] или небытийно сущее, или сущее когда-то существующих, которому невозможно [быть средним]».

Здесь философ опять исходит из общих доказательств и говорит, что среднее между вечно сущим, находящимся в вечности, и в какое-то время существующими, подлежащими уничтожению, представляет собой вечно становящееся, т. е. совершенство неба и природа всеобщих [явлений]. Но когда говорят о небытийно сущем,. пойми, что это касается смертных и в какое-то время сущих, ибо в них небытие возникло вместе с бытием, или, как говорит Сократ, они имеют существование в течении и переполнении.

«Но [возникшее] когда-то не истинно сущее тождественно становящимся». Понимаешь ли ты значение этого положения? Сперва [Прокл] поместил между вечными и временно сущими постоянные, бессмертием приобщенные к

вечным. [Затем] от вечных отделил их, как находящихся в процессе постоянного становления. Но ни постоянство и ни разнообразное вращение не оставляет [философ] без деятельности, ибо природу всего временно сущего и смертного связал с вращением и его разнообразием. Так, природа всего вращающегося возникает благодаря вращению неба и Солнца, где находится начало *еймармена* и судьбы [154].

«Поэтому отсюда ясно, что непреходящность двояка: одна вечная, другая временная». Непреходящность делится на две. Ибо вечность есть непреходящность, связанная с неподвижностью. А временная непреходящность возникла вместе с постоянством и склонна к разнообразию.

«Одна имеет собранное бытие и все вместе, другая же разлита и развернута во временной длительности».

Здесь вводятся соображения о раздельном и нераздельном. Ибо единичная сфера управляет всем вечным. Так, в единице множество чисел нераздельно и неразвернуто, и подобно этому в истинно сущем все находится в единстве, и [эта сфера] является небом всякой вечности. А во времени все разлилось, стало протяженным и приняло образ частей.

«И одна целая в самой себе, другая же [составлена] из частей, каждая из которых существует отдельно, как более ранние и последующие».

Слышишь, как отличаются самостоятельные и разделенные? Самостоятельными являются роды в вечности и свойства чисел в единице, ведь [эти роды и свойства] пребывают не слитно и не смешанно, а едино и несоединенно. Ибо соединенное имеет участь соединенного из частей, а [это] единое есть образ неразделенной сущности. Но все временное соединено, разделено, развернуто и не является одним и единым.

ГЛАВА 56

[О ПРЕДИКАТАХ И О СУБЪЕКТАХ]

«Все производимые из последующих в большей мере производятся из первых причин, из которых возникают сами последующие, ибо всю свою сущность, а также производительную силу последующие получают от первых».

Положение означает, что порождающую или властвующую силу последующие имеют от первых. Так как сущности последующих возникают из первых, тем более —

их внутренние силы и действия. Поскольку это так, первые в большей мере порождают и производят сущность рожденных и созданных последующими, как было выяснено на примерах, приведенных в ранних главах.

«Так как производящие силы по своей сущности находятся в производимых и составляют их сущность».

Все, что ты видишь в этой главе, говорит о том, что причинность причин и порождаемость рождающих исходит от высшего творца и от высшей причины. Ибо он предоставляет каждому причину и силу, чтобы и последующие являлись рождающими и производящими себе подчиненное. Таким способом они больше отражают и походят [на высшую причину] (т. е. когда сами порождают и предоставляют существование), так как порождающие больше отображают и олицетворяют творца всего, а причине всего более сродны причины последующих. Но поскольку главенство над порождаемостью, возникновением и причинностью получили лишь от того самого высшего, поскольку и сущности свои имеют от него, постольку и силы, и действия имеют благодаря ему, ибо всякая сила и действие являются составляющими всякой сущности.

«Измеряется «всему потусторонней силой», которая не ниспадает. Ведь всякая последующая причина сама от своих свойств [что-то] уделяет происшедшему от нее. Но та, возвышаясь над всеми, не уделяет возвышенность своих свойств ни одному из последующих.

«Поэтому от нее происшедшее и причиненное благодаря первичной причине будет причиненным».

Это значит, что возникшие и причиненные из первой и высшей причины выше всех иных причин и как причина причин есть в большей степени образ беспричинной причины всего.

«Ибо то, что сделало причиной одно, сделало другие причиненными». Видишь это? То, что вечно принято называть управляющим, [о ком говорят] «Он» и «Ему», ставится философом даже выше самой единицы, ибо оно произвело и сделало ее единицей, говорит он, как причину всего. И к этому добавляет, что благодаря той единице делаются возникшие от нее причиненными. Это значит, что причиной всякого единения и причинности, а также причиненности и следования является вознесенная над высшими единица, производящая единицу, как более похожую на нее и более отображающую ее самое.

«Ибо одни являются производящими благодаря при-

частности, а другие — благодаря тому, что уделяют [низшему]».

Эту мысль надо понять так, что все производит та вознесенная над высшими, но не причащением, а уделением. А все остальные начала рядов производят причащением, ибо они передают [создаваемым некоторые] из своих сущностных свойств.

ГЛАВА 57

[О ПРИЧИНЕ И ПРИЧИНЕННЫХ]

«Всякая причина и действует раньше причиненного и после него производит большинство [явлений]».

В первых главах ясно было показано на примерах, что причина действует ранее причиненного, как превосходящая его, и среди последующих далее распространяет свою творческую силу. Ибо истинно сущее является причиной жизни, как высшее оно первичнее своих действий, а как более сильная причина далее распространяет свои силы. Ибо все те, которые имеют существование и род, не в состоянии избавиться от главенствующего рода истинно сущего, которое является первым родом и первой сущностью и для всего живого и даже для бестелесной жизни является началом и причиной. А жизненность имеют лишь те, которым дана сила жизненности. И далее, единица — причина всего бытия, а также для бытия потустороннего небытия, т. е. бесформенной материи. Ибо ничто не может избегнуть оков единства, даже небытие материи. Иначе не может быть, так как материя, хотя и безо́бразна, все же одна и находится в пределах единичности. И этим утверждается возвышенность единицы над истинно сущим.

«Ибо она производит все, что можно произвести». Об этом говорилось и выше, что причины действуют не только среди причиненных и простираются на всю сферу их действия, но и далее распространяют свою силу на последующие, менее значительные.

«Но если [причина] действует до причиненного, то ясно, что она действует раньше него сообразно своей производительной энергии».

Изучи, что всюду причины находятся выше причиненных и сущностью, и силой, и действием.

«Поэтому всякая причина действует и раньше причиненного и с причиненным, а также после него» продолжает действовать.

«Отсюда очевидно, что для чего душа есть причина, для того причина и разум [155]. Однако душа не является причиной всего того, для чего причина разум».

Слышишь, познающий? Что для всего, причиной чего является душа, разум причина в еще большей степени, ибо он причина души. Душа является причиной только одушевленного, а разум является причиной и одушевленного, и неодушевленного, т. е. и того, что имеет [какую-либо] форму, как, например, камень и прочие подобные этому. Ибо главным началом всех родов является разум, который есть истинная сущность и истинное бытие, как место родов.

«Ведь и одушевленные, насколько они могут воспринимать форму, причастны разуму и его действиям».

Видишь, как находящиеся в неодушевленных [телах] формы подражают разумным формам, или самооформлением, или многообразностью своих сил. Как мы знаем, и в камнях есть силы действия, отличные и своеобразные, как, например, в яхонте и аметисте, в алмазе и магните, и откуда же они [их получили], если не из причин и начал?

«И далее, то для чего разум причина, для того причина также и первое благо, но не наоборот». Слышишь, что разумное действие распространяется на формы? Но *стерисисы*, т. е. лишения, не являются родом. Знай, что лишением является уже многообразность форм, ибо эта форма лишилась той формы и далее другая — других. Но эти стерисисы, т. е. лишения, как доказал Аристотель, являются сущностями, хотя и не имеют форм, существование стерисисов, т. е. лишений, наблюдается и в первой материи [156].

Но на эти лишения никогда не распространит свою силу какая-либо причина, помимо высшей причины — единицы. О лишениях имеется специальная, хотя и трудная, книга — «Аналитики».

ГЛАВА 58

[О ПРОСТЫХ И СЛОЖНЫХ СУЩНОСТЯХ]

«Все производимое бо́льшим числом причин в большей мере составное, чем то, что производится меньшим числом». Эти мысли уясняют нам, каковы простые сущности и каковы сложенные. Поэтому всем надлежит познать, что простые сущности более божественны и более подобны единице. Но [философ] говорит, что составленные из бо́льших частей возникают из большего числа причин,

а простые — из меньшего числа причин, как теперь это делается ясным из примеров. Ибо первая сущность, которая является истинно сущим, произошла из тех численных единиц, из первой границы и из первой безграничности, как доказано в великих богословских учениях. И далее, непреходящность, которая является вечностью, произошла из истинно сущего, а жизненность в себе — из истинно сущего и вечности. И подобно этому произошли все последующие разумные и душевные космосы вплоть до этого сферического и телесного космоса. Поэтому пусть будет принято к сведению, что, насколько просты сущности, настолько близки они к единице, которую одинаково жаждет все. А насколько близки к единице, настолько проще и выше, и чем большего числа [следствий] являются причиной, тем божественнее и сильнее. А возникшие из большего числа причин получают [свойства] от всех тех причин, от которых производятся и делаются многосоставными. А многосоставные чужды и отдалённы от простоты и от силы единицы.

ГЛАВА 59

[О ПРОСТОМ]

«Всякое простое по своей сущности или превосходит составное, или хуже него».

Все созерцаемое в этой главе учит нас в первую очередь тому, что простые и единицы суть двух видов: собственно первая, предшествующая всему, вознесенная над высшими единица, являющаяся беспричинной причиной всего одинаково, и далее, другая единица, которая есть в *нотосе*, ошибочной теории [157], называется нами аморфной материей.

А теперь следует познать, что высшая единица сверхпревосходна по сравнению со всяким составным, как высшее отдаленное солнце разумов и единиц. Но другая единица, которую созерцание называет материей, а также *гюпобатроном* и *пютменом* [158], является худшей и последнейшей из всех сущих и составленных; ее можно назвать безо́бразным образом единицы и неподобным подобием. А все остальные положения этой главы были ясно разъяснены выше.

ГЛАВА 60

[О ВСЕОБЩИХ И ЧАСТНЫХ ПРИЧИНАХ]

«Всякая причина большего превосходит ту, которой уделена меньшая сила и которая производит части, ибо причина большего производит целое». Слышишь? говорит, что причина целостностей и произведшая большинство является лучшей, чем причина меньшинства и частей. И ты изучи, что некоторые причины производят целостности, а некоторые производят части. Под целостностями разумеется, например, целостность разума (который является истинно сущим), возникшая благодаря единице и единицам. А другие, единичные разумы, как, например, вечность и живое в себе, разумный Кронос, и Рея, и Зевс, произошли из истинно сущего, из него же — всеобщая душа, а всеобщая природа — из всеобщей души; всеобщее тело — из всеобщей природы, а части этих — из единичных причин. Это разъясним на примерах единиц. Ибо всеобщая душа производит всеобщность природы и неба, а единичная душа — единичное тело и природу. И далее, целостности сущих подобны и подражают той высшей первичности, как более единые, чем части, и более отображающие ту единицу. И далее, они сильнее производят свои переходящие действия, ибо истинно сущее действует больше других частичных разумов и всеобщая душа — больше других частичных душ, и всеобщее тело — больше всех частичных тел, ибо небесная сфера действует больше всех частичных сфер.

ГЛАВА 61

[О ДЕЛИМОЙ И НЕДЕЛИМОЙ СИЛЕ]

«Всякая неделимая и единичная сила является причиной большего, а делимая — меньшего и худших».

Здесь, в этой главе, дается то же самое понимание: философ говорит, что всякие целостности и неделимые сущности и силой неделимы, и являются единицеобразными. А все умноженные и по сущности, и по силе являются расчлененными и разделенными. Но расчлененные и разделенные по своей сущности и силе более безо́бразны и непохожи на единицу. А более безо́бразные и непохожие на единицу рождают, предоставляют существование меньших, как было выше определено.

ГЛАВА 62

[О СИЛЕ И КОЛИЧЕСТВЕ]

«Всякое множество, находящееся близко к единице, количественно меньше, чем более удаленное, но силой больше. Ибо благодаря близости больше похоже на единицу». [Прокл] говорит, что, насколько умножаются и делятся по сущности, [настолько] делятся и по силе. Но чем более являются единицей и единицеобразными по сущности, тем сильнее и благодаря своей силе выше. Ибо силы составляют сущности, и если сущности являются единицеобразными, тогда и силы единицеобразны и больше отображают единицу. Но более отображающие единицу находятся ближе к единице. А находящиеся ближе к единице являются производителями и причинами большего и лучшего.

ГЛАВА 63

[О ДВУХ РАЗРЯДАХ ПРИЧАСТНЫХ]

«Все, не допускающее причастность себе, производит два разряда причастных: причастных в какое-то время и вечно и прирожденно причастных».

Слышишь, познающий, созерцающий разумом? Источники всех сущих [философ] разделил на три. [К первому относятся] недопускающие себе причастность, они являются началами и главами рядов, ибо ничего не получают от своих последующих, а навеки закрепили за собой высшее главенство как причины и источники сущих, ничего не получающие от своих причиненных. Но от себя они производят две сферы сущностей: вечно приобщающихся к ним и причастных в какое-то время. Но вечно приобщающимися считай все всеобщности и вечности, которые пребывают в бессмертном и неугасаемом сиянии. Таковыми являются, например, сущность всеобщей души, всегда пребывающей в разуме, и также природа той телесной целостности, которую называют небом. Оно хотя и составлено телесными, но находится в вечном сиянии разума. Так озаряет философ и всесторонний мудрец свои мысли, теории и стремления в отношении того сверхъединого. И [небо], желая единого, непрестанно следует за истинно сущим и вожделеет его Отца — единое. Так одионисованный [159] любовным желанием единого стремится к нему влюбленный, чтобы, соединяясь с ним через душу и разум, стано-

виться бессмертным благодаря ему. Как получившее блаженный удел и избавленное от несчастья смертных, [небо] своей возвышенностью над их природой и порядком уподобляется божественному. Причастными в какое-то время он считает всех смертных и состоящих из частей. Ибо иногда смертная природа сопричастна и жизненности, и разуму, и божеству. Ведь если бы она навсегда была сопричастна вечной жизни, и разуму, и единице, она не была бы явлением смертным и находящимся в вечном течении, но, как иногда приобщающаяся к ним, она иногда является жизнью. А вечно приобщающиеся и соединенные с причинами и жизненностью производят и рождают иногда жизнь, а иногда — явления, причастные к жизни. Таким образом они стремятся быть более отображающими и схожими с творцом всего.

ГЛАВА 64

[О ДВУХ ВИДАХ ЧИСЕЛ]

«Всякая изначальная монада производит два вида чисел: один — совершенные в себе субстанции и [другой] — излучения, получающие свою субстанцию в чем-то другом. Ибо всякая эманация означает ухудшение».

Здесь разъясняется, что каждая глава и начало ряда производят числа, т. е. сущности, двух видов. Числами они называются как множества, как всеобщие и частичные. Ибо не всякая душа является одним и тем же, и также не всякое тело — одно и то же. Некоторые из них являются самостоятельными субстанциями, а некоторые — только излученными и как бы отблесками молний, имеющими свое существование и пребывание в других, как, например, души в телах. Ибо душа находится в теле как лишь излучение и отблеск и подобно нимбу не является самостоятельной. Такова душа всех смертных. По этому вопросу возникли резкие противоречия между последователями Асклепия и Афродизийского, который человеческую душу считает отсветом непогрешимой сферы, не обладающей субстанцией и самостоятельностью [160]. Но эти и подобные [теории] в миг разрушают и рассеивают столпы мудрости — великие и истинные богословы, платоники. Они доказывают, что душа человеческая самостоятельная субстанция, и выявляют ее как разумную сущность до смертного и как *агалму* [161] разума. Но [что значит] «всякая эманация означает ухуд-

щение» высших [явлений]? Это значит, что всякое вращение рядов простирается от первого до последнего [явления]. Но последние затемняются, ибо им, как неразумным, достаются только отсветы и отблески действия и силы, как безрассудочным. И далее следуют растения, ибо их душа является как бы отсветом и отзвуком.

ГЛАВА 65

[О ТРЕХ ВИДАХ СУЩЕСТВОВАНИЯ]

«Всякое возникшее существует или сообразно причине в виде начала, или сообразно наличному бытию, или сообразно причастности и отображению». Видишь, познающий, это солнце мысли? Философ делит сущность возникших, т. е. происшедших, на три, ибо сущности возникают через всевидящее высшее сущее и бывают трех видов, как ясно было выявлено в предыдущих главах: или [в виде] кат' айтиан, т. е. сообразно причине, или [в виде] кат' юпарксин, т. е. сообразно наличному бытию, или [в виде] ката метексин, т. е. сообразно причастности. Поэтому теперь мы опять обратимся к примерам. Возьмем, например, истинно сущее. Это высшее, святое, первое сущее наблюдается в трех видах: во-первых, в непостижимом сверхсущем едином; во-вторых, в своем же существовании и, в-третьих, в последующих. Необходимо хорошо изучить, что когда слышишь «первое сущее, находящееся в непостижимом сверхсущем», сочти его лучшим, чем природа сущих, как сверхсущее сообразное с единым. Но когда слышишь, что [оно] находится в самом себе как равное себе, восприми его как первую сущность. А когда говорят: «в низших [явлениях]», считай его причиной всех других сущностей. И сочти его [в этом состоянии] более низким, чем когда существовал в себе. Ибо причины вечно наблюдаются в причиненных как более низкие, чем в собственном существовании. И далее, причиненные наблюдаются среди своих причин, но как более высокие и лучшие, чем собственные свойства. И этот закон распространяется на все производимое и возникшее.

ГЛАВА 66

[О ЦЕЛОМ И О ЧАСТЯХ]

«Каждое сущее по отношению к другому является или целым, или частью, или тождественным, или иным».

Философ говорит, что сущие или являются всеобщими и включающими в себя части, или частями, включенными во всеобщность и ограниченными ею, или, далее, они являются тождественными, однородными и единосущными, как все бессмертные, ибо бессмертные окружены границей бессмертия [162], хотя по природе они являются разными. А все смертные явления окружает граница смертности, так как они являются смертными, хотя и разными по природе.

ГЛАВА 67

[О ЧАСТИ И ЦЕЛОСТНОСТИ]

«Всякая целостность или предшествует частям, или составлена из частей, или находится в частях».

Здесь высказаны мысли о взаимоотношении части и целостности. Но ты восприми, что первичнее частей целостность: если всякие числа созерцаешь в единице, пойми это как в причине, которая есть целостность, предшествующая части, или если в роде созерцаешь всякие виды — то как целостности, составляющие роди или каждый вид в самом себе. Например, возьми один какой-либо вид, скажем, вид человека. Ведь человек составлен из частей, и целостность человека созерцается в его частях. И далее, возьми, например, целостность частей, скажем, руки. Рука как рука является частью всего тела и в то же время целостностью, уже как целостность руки, ибо из пальцев, кистей и локтей составлена целостность руки. Теперь эта целостность руки является частью всего тела и в то же время целостностью, и имеется целостность в трех видах: до частей, в частях и в частях частей. Поэтому этот закон применяй ко всему телесному и бестелесному и ко всякой созданной сущности.

ГЛАВА 68

[О ЦЕЛОСТНОСТИ В ЧАСТЯХ ЧАСТЕЙ]

«Всякая целостность, содержащаяся в частях, является частью целостности, составленной из частей».

Здесь приводятся положения, необходимые и *грифос*[163]. И если желаешь, знай, что эта глава говорит: всякая целостность, находящаяся в частях, является частью целостности, составленной из частей. Слушай, здесь философ говорит о двух [обстоятельствах]. О целостности, находящейся в целостностях, и об общности, возникшей из частей. Целостностью, возникшей из частей, является целостность, видимая в частях, подобно указанной выше целостности руки. А созерцаемая в частях целостность является частью всякой целостности, составленной из элементов, и она является и частью, и общностью. Но как часть другого, а целостность опять-таки другого. Это станет тебе ясным и на примере: целостность неба составлена из восьми сфер и из [сферы] четырех элементов, т. е. Земли, которая является частью целостности неба; и далее, сама Земля также является целостностью, ибо включает в себя все от нее рожденное. Поэтому [Земля] является и частью, и целостностью: частью другого, т. е., как доказано, неба, и целостностью опять-таки других, ибо она объемлет все, рожденное ею, в самой себе. И этот закон применяй ко всему.

ГЛАВА 69

[О ТРЕХ ВИДАХ ЦЕЛОСТНОСТЕЙ]

«Всякая целостность, [состоящая] из частей, приобщается к целостности, предшествующей частям». Здесь философ приобщает друг к другу три вида целостностей. Целостность в частях, скажем, Земли приобщает к целостности, составленной из множества частей, а именно неба. И далее, целостность неба и всего остального, частью чего является небо, [приобщает] к всеобщей душе. И далее, всеобщая душа является частью вечности. А вечность — часть истинно сущего. А истинно сущее является частью в целостности, но не составленной из частей, а существующей до и выше частей, т. е. целостности, не составленной из частей, а высшей и сообразной единому, ибо всякая из частей составленная целостность подвержена страсти составленности. А несоставленная целостность находится выше всякой страсти, хотя бы страсти эти и были облагораживающими.

ГЛАВА 70

[ОБ ИЗНАЧАЛЬНЫХ ПРИЧИНАХ]

«Всякое, более целостное, пребывает в началах до частей и сияет в причастном ему раньше частичного». Эта теория говорит нам, что всякое более целостное находится выше всего, что оно объемлет. И его действенные солнца в трех видах сияют последующим. Ибо действует оно до последующих своей творческой деятельностью; с последующими, отдавая им свои силы и действия; и далее, после последующих, когда последующие недостаточны для действия и порождения. При этом оно действует, производит и далеко распространяет свои порождающие существование действия, которыми последующие не сумели овладеть. Это уже на примерах пояснил сам [философ] [164]. Поэтому в трех видах действует всякая изначальная всеобщая причина: до последующих, вместе с последующими и после последующих.

ГЛАВА 71

[ОБ ИЗЛУЧЕНИЯХ КАК СУБСТРАТАХ]

«Излученное всяким, имеющим в изначальных причинах ряд са́мого объемлющего и высшего, в последних протяженных само становится дающим существование и субстратом».

Это положение говорит, что всякие более целостные начала рядов выделяют от себя излучения, т. е. силу и творчество, и сами эти творческие излучения дают существование последующим сущностям и делают их способными воспринять их лучи. И далее, сразу и мгновенно распространяются сияния первых и высших причин [через] средние вплоть до самого отдаленного протяженного [тела], потому что всякое начало ряда является более единообразным и целостным.

ГЛАВА 72

[О СУБСТРАТЕ В ПРИЧАСТНОМ]

«Всякое, имеющее в причастных [явлениях] значение субстрата, производится от совершенных и целостных причин».

Он говорит, познающий, [о сущих], которые в причастных являются подлежащими [субстратами]. Это означает, что всякая подлежащая сущность является хуже высшего, потому что подлежащие сущности производятся из высших, как виды из родов и как части из целостности. Но подлежащие и частичные получают свое существование от высших всеобщих и занимают место нижележащих. Но когда слышишь, что «частичные сущности являются нижележащими и всеобщими», не понимай это подобно соотношению сущности и случайного, т. е. не так, как говорит Аристотель в «Логике» и «Физике» об отношении несовершенного к совершенному и об отношении теологии к философии [165], а как единообразные и общие излучения, дающие существование частичным.

ГЛАВА 73

[О РАЗДЕЛЕНИИ ЦЕЛОСТНОСТИ И СУЩЕГО]

«Всякая целостность есть одновременно и какое-то сущее и приобщается к сущему, но не всякое сущее есть [одновременно и] целостность».

В этой главе философ отделяет друг от друга целостность [от сущего] и говорит, что всякое, каким-нибудь образом сделавшееся целым, создается из своих частей и получает достоинство и разряд целостности, и возникает и приобщается к сущему. Но не всякое сущее является целостностью, ибо части частей являются уже сущими, но не целостностями. Поэтому не всякое сущее получает меру и разряд целостности. И далее он говорит, что, если только целостность является сущим, а части не являются таковым, тогда и целостность станет не-сущим как составленная из несущих частей. Поэтому и части являются не не-несущими, а сущими, но лишь как части, а бытие целостности составлено из бытия частей. Но целостность нерасчлененная находится выше всей целостности, составленной из частей, как это было подробно доказано в предыдущих главах. И далее, [Прокл] различает сущее от целостности и говорит, что то, что является причиной большего, дальше распространяет свою творческую силу, а сущее, дальше распространяет [свою силу], ибо предоставляет частям существование, чего не в состоянии сделать целостность.

ГЛАВА 74

[О РАЗДЕЛЕНИИ ЦЕЛОСТНОСТИ И ВИДА]

«Всякий вид является какой-нибудь целостностью, ибо происходит из множества [явлений], которые составили вид, но не всякая целостность является видом. Ибо какое-нибудь частичное и неделимое есть целостность как неделимое, но не является видом».

Эта теория сделается ясной из примеров. Она отделяет целостность и вид в том смысле, что животное является и видом существ, и целостностью, и далее, говорящее является видом животного и целостностью, и далее, человечность есть вид говорящего и целостность, ибо содержит в самом себе природу всякого человека, как одного, так и всех единичных людей. А человек (для примера возьмем сына Софроника — Сократа) является целостностью, как составленный из частей, но не является видом, ибо не производит подлежащие ему другие единичные [явления], и называется неделимым, потому что не делится на разные сущности, а пребывает в тождестве. Поэтому доказано: иной является целостность и иным — вид.

ГЛАВА 75

[О РАЗЛИЧИИ ПРИЧИН]

«Всякая причина в собственном смысле слова изъята [166] из своего конечного результата, ибо существует в самой себе».

Теория разделяет причины на несколько; ведь есть пять [причин]: творческая, конечная, формальная, материальная и органическая [167]. Каждая причина в собственном смысле занимает творческий разряд и место, превышает все свои причиненные и не составлена из своих причиненных, как из частей. Она раньше утвердила свою целостность, так же как единица в отношении всех чисел; [она] и не часть творимого, как, например, говорящее [существо] в границах человека или ангела; и далее, не является [она] и органической причиной подобно теплоте в создании семян или как *периагай* [168] — в создании сферы.

ГЛАВА 76

[О ПРИЧИНАХ ВЕЧНЫХ И ПРЕХОДЯЩИХ]

«Все, созданное неподвижной причиной, имеет неизменное существование, а всякое, созданное подвижной,— изменчивое».

Философ начал разграничивать причины вечные и преходящие. Вечными называет он причины, имеющие в вечности неподвижное и неугасаемое существование. Ибо они получили вечное существование, и нестареющее царство, и неугасаемую жизнь. Я имею в виду сущность разума и души, ибо и душа по сущности прикована к вечности, хотя свои действия она развертывает во времени. А всякое созданное неподвижными и непоколебимыми причинами, если оно даже телесно, является вечным. Ибо источник своей жизни берет в бессмертной жизни, как Солнце и космос небесных [тел]. Ибо вечно становится сущность неба, и она бессмертна, как возникшая из неподвижных причин. Ибо, когда причины неподвижны, возникшие от них пребывают в сиянии бессмертия. А преходящая и разлагающаяся природа характерна для преходящих причин. Ибо, что создал треугольник Зевса по отношению к Солнцу, то разрушил четырехугольник Кроноса [168а], и вечно так возникает и разрушается всякое смертное создание, ибо составлено из подвижных и переменчивых причин.

ГЛАВА 77

[О ВОЗМОЖНОМ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМ]

«Все потенциально сущее [происходит] от актуально сущего, ибо сущее только потенциально стремится к действию».

Эта теория говорит, созерцатель, что всякое, сущее лишь по силе, происходит из сущего по движению, но ты познай, сколько есть видов, сущих только по силе, и сколько сущих по действию. Во-первых, знай, что все целостности существ, и тем более тех, которые обрели существование в вечности, являются вечными действиями, как совершенные, целиком обосновавшиеся в бессмертном блаженстве, в них совместно с сущностью и возникло действие. Ибо они вечно действуют, как чистый образ и агалма единого. А всякое телесное создание, даже бессмертное сущее по возможности подобно всем небесным [явлениям]. Ибо це-

лостность неба, как тела, вечно становится совершенной и является вечно живым благодаря вечному действию. Я имею в виду [действие] разумного Зевеса. Далее, возможные в какое-то время [происходят] от действия в какое-то время, подобно тому как природа всех смертных иногда может приобщиться к жизни и производиться силой, [возможной] в какое-то время. Но ты причиной того, что смертные существуют и возможны в какое-то время, считай вращение неба и небесных [сфер]. И далее, всеобщее и высшее единообразное действие производит возможное во всех отношениях, которое является безо́бразной и бесформенной материей. Ибо, с точки зрения сущего, безо́бразная и бесформенная материя является возможностью во всех отношениях. Подробнее о возможном и действительном изучи в труде Аристотеля «О природоведении»[169].

ГЛАВА 78

[О СОВЕРШЕННОЙ И НЕСОВЕРШЕННОЙ ВОЗМОЖНОСТИ]

«Всякая возможность является или совершенной, или несовершенной. Если возможность является носительницей в себе актуальности, то она совершенна. Ибо своими действиями делает совершенными других».

Изучи, что философ здесь возможность делит на две. Ибо, [по его мнению], есть возможность, которая и действие имеет возникшим в самой себе, и это — совершенная возможность. Иной является возможность, которая есть лишь потенция, и не содержит в самой себе действия, приходит к действию через содействие [другого], как сущности души и неба, которые делаются совершенными благодаря действию вечно деятельного разума.

ГЛАВА 79

[О ДВОЯКОЙ ВОЗМОЖНОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ]

«Все становящееся становится от двойной возможности».

Вникни в эту теорию как достойную, ибо философ говорит, что всякое создаваемое нуждается в двух потенциях: во-первых, оно должно иметь способность воспринимать действие высшей и действующей возможности; во-вторых, [необходима] сама действующая возможность,

которая делает сущим то, что является лишь потенциально сущим. Первое понимается как творческая и высшая причина, второе — как подлежащее, как материя. И действующая возможность производит и возвышает то, что только в возможности является сущим, как, например, разум — небо.

ГЛАВА 80

[О ТЕЛАХ И НЕТЕЛЕСНЫХ]

«Всякое тело по природе является страдающим, а всякое бестелесное — нестрадающим».

Что это значит: «Всякое тело по природе является страдающим»? Это значит, что оно находится в постоянном изменении; а «всякое бестелесное является нестрадающим» — это значит, что оно вечно пребывает в одном и том же своем свойстве, как неизменная и реальная сущность. А когда слышишь о страданиях, восприми это в двух видах: как улучшающие, когда приобщаются к лучшему, и как ухудшающие, когда из своего сущего делают худшее. Далее, познай и то, что тело не имеет в самом себе действующую возможность, а только силу постоянного изменения, ибо подражает первой материи, из которой оно составлено. И далее, он говорит, что и бестелесное страдает от приобщения к телесным, как это наблюдается относительно сущности души, которая иногда испытывает действие тел и прочно связывается с ними, как это ясно созерцается при сильных страданиях.

ГЛАВА 81

[О ПЕРВОМ, О НЕОТДЕЛЯЕМОМ И ОБ ОТДЕЛЯЕМОМ]

«Все, чему что-то причастно раздельно, налично в причастном через некоторую неотделимую возможность, которой оно отдает».

Здесь философ дает три категории: первое, нераздельное и отделяемое, как это будет ясно из примеров. Первым является истинно сущее и все находящееся среди вечности, причащающим к ним является всякое строение неба, а отделяемыми являются природа и создание всяких смертных. И смертные приобщаются к вечным причинам через причины, приобщенные к вечным причинам вечно.

ГЛАВА 82

[О СУЩНОСТИ ДУШИ]

«Всякое нетелесное является к себе возвращающимся, и приобщающие к себе [оно] приобщает раздельно».

Теперь [философ] приступает к [разъяснению] сущности души. Закончив определение всех разумных и сверхразумных сущностей, он берется за определение сущности души и говорит, что [душа] возвращается к себе, т. е., когда душа познает предмет своего стремления и познания, она отделяется от познанного и возвращается к себе, чего тела делать не в состоянии. Лишь небо подражает этому вечным сферическим вращением, но ущербно, так как, во-первых, как тело, оно нуждается в пространстве; во-вторых, хотя и возвращается [к себе], все же не всеми частями во все, ибо оно рассеялось кругом на части. А рассеянные кругом части не вполне возвращаются.

ГЛАВА 83

[О САМОПОЗНАНИИ И ВОЗВРАЩЕНИИ К СЕБЕ]

«Все то, что способно познать самого себя, способно полностью возвратиться к себе». Эта теория отделяет нетелесные виды от телесных. Ибо только нетелесные возвращаются к себе, познавая свою сущность. А всякое [явление], познающее свою сущность, сперва действует в отношении самого себя. А всякое, действующее в отношении самого себя, и по сущности возвращается к себе. Ибо невозможно, чтобы действие было лучше сущности.

ГЛАВА 84

[О ВЕЧНО СУЩЕМ]

«Всякое вечно сущее беспредельно по возможности». Ибо то, чему предоставлена вечность сущностью и телесностью, является вечным по возможности и по действию. Ибо сущности всегда имеют действие и силу. И если сущность вечна, возможность и действие также вечны. Следует знать, что вечность возникает совместно с безграничностью как качеством вечного вида. А если сущность изменится, тем более изменятся действие и сила.

ГЛАВА 85

[О ВЕЧНО СТАНОВЯЩЕМСЯ]

«Все то, что вечно становится, имеет беспредельную и неослабную возможность становления».

Это положение говорит нам, что то, что имеет потенцию вечного становления, будет вечно создаваться, как, например, сущность неба и целостность четырех стихий и всеобщих природ. Ибо они имеют свое существование в вечном становлении и вечно делаются бессмертными, и так пребывают они и закреплены в вечности беспрестанным становлением. А если покидает их сила вечного становления, то угасают они в протяжении непостижимого времени. Ибо время, как образ вечности, течет вечно, сопряженное вечности. Ибо непреходяще сущая вечность в неподвижности определила свое неугасаемое царство и как свой образ и изваяние произвела природу времени, ибо [время] по непреходящности уподобляется ей, а по постоянному движению и течению отделяется от нее.

ГЛАВА 86

[ОБ ИСТИННО СУЩЕМ]

«Всякое истинно сущее беспредельно».

Слушай, познающий, здесь истинно сущим [философ] называет всякую разумную и вечную сущность, ибо собственно истинно сущим является только первая сущность, а все остальные вечности — части его. Знай, что природа истинно сущего безгранична, но не по измерению и величине, а, во-первых, по вечности, [во-вторых], по неумаляющейся жизненной силе. Ибо каждое истинно сущее немножественно и единично по числу, непротяженно, ибо его существование вне всякой *пеликос* [170], т. е. оно не имеет величины.

ГЛАВА 87

[О СУЩЕМ И ВЕЧНОМ]

«Все вечное является сущим, но не все сущее вечно». Эта теория говорит нам, что то, что называется вечным, тем более является и сущим. Ибо подлинно и истинно оно удостоено чести чистого существования. Но есть вечность

лишь по подражанию и по одноименности. Поэтому знай, что сущее является высшей причиной вечности, ибо [его сила] простирается дальше на порождения, так что есть множество сущих, которые называются сущими (как, например, все смертные создания), но лишены вечности.

ГЛАВА 88

[О ТРЕХ ВИДАХ ИСТИННО СУЩЕГО]

«Все истинно сущее существует или раньше вечности, или в вечности, или само имеет вечность и приобщает к ней [другие сущности]».

Философ разделяет природу бога — истинно сущего на три вида. Сам первый разум и первый образ — первое составленное из единичных чисел и божеств — находится выше вечности, как Отец и причина вечности, и производит природу и свойство вечности, которая является и вечностью, и истинно сущим, как возникшая из истинно сущего. А следствие вечности — это разумные и умозрительные украшения и создания. И вот получили истинно сущее в трех видах: до вечности, в вечности и по причастности к истинно сущему вечности.

ГЛАВА 89

[О ПРЕДЕЛЕ И БЕСПРЕДЕЛЬНОМ]

«Все истинно сущее возникает из предела и беспредельного». Ты слышал не раз, что два источника произошли от высшей единицы. А Он, непостижимый, слил эти два творческих источника сущности в первое составное и, соединив [их], произвел первое составленное, которое является истинно сущим и бытием. Это истинно сущее является беспредельным по возможности, как осуществленное первой беспредельностью, а по виду является единым и не имеющим частей, как объединенное и завершенное благодаря первой границе и [первому] виду.

ГЛАВА 90

[О ПЕРВИЧНОМ ПРЕДЕЛЕ И ПЕРВИЧНОЙ БЕСПРЕДЕЛЬНОСТИ]

«Раньше всего составленного из предела и беспредельности сами по себе существуют первичный предел и первичная беспредельность».

Мы слышали выше, что имеются два источника, как монады сущностей: первая граница, т. е. первичный и высший вид видов, который определяет все, делает сущности видом и окружает их в пределах своего свойства; и далее — первая беспредельность, т. е. постоянная возможность созидания сущностей, беспредельный источник неугасимой жизни. Из этих двух составлены первое создание и первая природа, которую надежная теория назвала истинно сущим. И эти две причины первой сущности являются первичнее всех сущих и составных, даже самого истинно сущего. Ибо во всех явлениях стихии, т. е. элементы, первичнее тех, которые из них составлены. И эти высшие божества — первый предел и первая беспредельность — возвышаются над всяким сущим и даже над монадами самих высших сущностей, ибо от этих исходят монады двух видов: некоторые — подобные пределу, а некоторые — подобные беспредельному, и они соединяются и объединяются благодаря непостижимому единому, которое их соединением произвел и составил первое сущее и все остальные последующие сущие.

ГЛАВА 91

[О ПРЕДЕЛЬНОЙ И БЕСПРЕДЕЛЬНОЙ ВОЗМОЖНОСТЯХ]

«Всякая потенция является или предельной, или беспредельной».

Здесь предельной возможностью [философ] называет потенции, существующие [лишь] в какое-то время. Быть [лишь] в какое-то время есть их предел, а беспредельное выше этого, ибо его вечным источником является бессмертное сияние. И далее, возможность, связанная с существованием лишь в какое-то время, производится и получает существование из вечно неугасаемой возможности.

ГЛАВА 92

[О ПЕРВИЧНОЙ БЕСПРЕДЕЛЬНОСТИ]

«Всякое множество беспредельных потенций зависит от одной первичной беспредельности».

Эта теория говорит нам, что первая беспредельная возможность находится выше всех иных беспредельных потенций, поэтому благодаря ей имеют существование все беспредельные потенции, как, например, всякие разумы и разумные, и всякая душа, и само это телесное, ибо от той первичной и высшей возможности все [явления] имеют удел беспредельности, а сама она утверждена высшей своей всеобщей и неослабной возможностью.

ГЛАВА 93

[ОБ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ БЕСПРЕДЕЛЬНОГО]

«Всякое беспредельное в сущем небеспредельно ни по отношению к своим высшим, ни для самого себя».

Эта теория говорит, что всякое высшее, удостоенное чести причинности, является беспредельным по отношению ко всем низшим и причиненным. Но причины объемлют и определяют низших и причиненных, а они не могут объять высшие [причины], ибо, хотя причиненное всецело входит в причину, в причине все же остается [нечто] высшее и необъемлемое им, непознаваемое и неопределимое для него, потому что всякая причина находится выше причиненного, как это стало ясно для нас из сущности дела.

ГЛАВА 94

[О РАЗЛИЧИИ ВЕЧНОГО И БЕСПРЕДЕЛЬНОГО]

«Всякая вечность есть некая беспредельность, но не всякая беспредельность есть вечность».

Здесь философ различает вечное и беспредельное и беспредельное ставит выше вечного. Ибо, если что-либо является вечным, понятно, что оно безгранично сиянием вечности, а потенция и жизнь его не имеют конца. Всякое вечное обоснованно в неугасаемой причине, навеки соединенное со своей причиной и заключенное в ней подобно тому, как неотделимо сияние от дающего ему начало диска.

Но беспредельность является высшей причиной всякой вечности, ибо она дальше других простирает свое влияние и свои воздействия, так как беспредельность находится и в количествах (например, в прибавлении и увеличении числа). Далее, и среди смертных созерцается безграничность, как постоянное изменение, ибо беспредельна всякая природа смертных изменением и сама безликая материя беспредельна, как лишенная вида, *морфе* [171], так как она непрестанно меняется.

ГЛАВА 95

[О ЕДИНОМ И УМНОЖЕННОМ]

«Всякая возможность, если она единое сущее, более беспредельна, чем умноженная».

Эта теория говорит нам, что всякая единичная возможность больше подражает наивысшему единому, чем умноженная. Ибо от неизреченного единого ранее всех высших сущностей единиц возникли два источника: первый предел, как высшая форма, или, как говорит элеатский *ксен*, как форма всех форм, и первая беспредельность, т. е. *аналкистая* потенция, или неограниченная беспредельность [172]. Но эта первая беспредельность есть единое и единообразное, ибо является первым источником того непознаваемого солнца единиц и не ограничена всеми последующими и разделенными возможностями.

ГЛАВА 96

[О РАЗЛИЧИИ ВОЗМОЖНОСТИ И ТЕЛА]

«Если возможность ограниченного тела беспредельна, то она нетелесна».

Здесь [философ] различает беспредельную возможность и тело (скажем, неба). Ибо вращение неба беспредельно по возможности, [которая] нетелесна. Ибо не бывает беспредельным телесное, потому что всякие тела являются ограниченными. И если тело есть и в нем наблюдается беспредельная возможность, то она нетелесна и вечно беспредельна.

ГЛАВА 97

[О РЯДАХ И ИХ НАЧАЛАХ]

«Всякая причина, дающая начало ряду, уделяет всему подчиненному ей ряду свою специфику. И то, что для нее есть первичное, в ряду представлено как вторичное».

Эта теория разъясняет нам, что в каждом ряду каковы начала, таковы и свойства, предоставляемые ими всему из них возникшему. Ибо первый разум уделяет разум из него возникшим, всеобщая и божественная душа — всем, из нее возникшим, всеобщая природа — всем природам, и тело божественное — всем телам и так далее вплоть до конечного продолжается предоставление свойств первичными. Всякое размноженное происходит от несходственной потенции. Но овладение свойствами первичных и их передача происходят благодаря сходственной потенции: сходство всегда является отождествляющим, а несходство — отличающим.

ГЛАВА 98

[ОБ ОТДЕЛЕННОЙ ПРИЧИНЕ]

«Всякая отделенная [от своих результатов] причина находится одновременно и всюду, и нигде».

Необходимо изучить положение и теорию о причинах. Философ говорит, что всякая отделенная причина выше неотделенной причины. Выясним здесь, что же такое отделенная причина. Всякая нетелесная причина отделяется от своих причиненных, потому что не удерживается в пространстве телом и не объемлется им (например, душа неба и всяких тел). Ибо, хотя она создает и производит телесную природу, все же находится выше и далеко от тел. И далее, иногда причиной нетелесного является нетелесное, но не все нетелесные причины являются равными по возможности и по действию, ибо [причина], которая будет более общей и причиной большего, находится выше, чем другие состоящие из частей [причины], и нигде не находится, т. е. является подобной единому. Главным образом тем, что [находится] одинаково выше всего, [она] подражает первичной и высшей причине и единому.

ГЛАВА 99

[ПЕРВИЧНЫЕ ПРИЧИНЫ РЯДОВ]

«Всякое непричастное, поскольку оно не причастно другому, не является возникшим из другой причины. Ибо оно является причиной и началом всего к нему причастного».

Так говорит эта теория и разъясняет нам, что первые причины сущих и рядов являются неприобщенными, так как не являются нуждающимися в своих последующих. Начала рядов и первые сущие ничего не получают от своих последующих, а, [наоборот], лишь сами предоставляют последующим [свои свойства], осуществляют и облагораживают их. Но сами не разделяются, а также не подвергаются воздействию со стороны последующих, а вечно и твердо пребывают в своей возвышенности.

ГЛАВА 100

[О ЕДИНОМ НАЧАЛЕ]

«Всякий ряд всего возносится к единому непричастного начала, ибо все, не допускающее причастность себе, [все же] зависит от единого, как начала всего».

Слышишь, познающий? Философ считает всякое главное в ряду и первые начала зависимыми от единого, [которое является] в равной мере причиной всего. Ибо единое объединяет все источники силы и жизненности и облагораживает их, так как каждый пребывает благодаря ему. Все они сливаются в благости высшего единого и все получают благодаря ей. Но оно своей непричастностью находится выше всех, получающих от него свои [свойства]. Ибо последующие монады не только измеряются своей объединенностью с ним, но и свое существование и благости получают от той возвышающей над высшими благости. Но измерить или достигнуть его в одинаковой мере невозможно ни для чего, и [все они стоят] как бы перед непреодолимой бездной.

ГЛАВА 101

[О НЕПРИЧАСТНОСТИ НАЧАЛА РЯДА]

«Всему, что причастно разуму, предшествует разум, не допускающий причастности себе, всему причастному жизни — жизнь, а причастному сущему — сущее».

Это положение ясно различает первое сущее и первый разум. Первым сущим восприми истинно сущее, ибо оно получило впервые существование от высшей силы всех сущих и всех сил и возникло, как первое сущее и причина всего существующего, как образ первого единого, которое Тот, наивысший и словами не выражаемый, составил и сделал своим образом и образцом всех сущих. Строения [истинно сущего] не поддаются обоснованию, они светятся божественно, ибо украшения истинно сущего воздвигнул Тот наивысший. Не удивляйся этому, как говорит Парменид Сократу [173]. А далее возникла жизненность, ибо сущность жизни [пребывает] среди истинно сущего. За жизнью следует сущность разума, как это выявилось, когда говорили о причастных себе и последующих. Ведь [соответственно тому], насколько далеко простираются причины, настолько они выше по силе и сущности сверхпричастности в порождении причиненных. Но истинно сущее дальше других простирает свою творческую силу.

Ибо оно является причиной всякого [явления], в какой-либо мере называемого сущим, и живого и неживого. Оно является причиной всего того, что в какой-либо мере получило приобщение, существование и форму. А жизненность простирает свое действие на [сферу] живых. И далее, разум — на причастных к разуму. Ибо есть много животных, которые приобрели жизненность, а разума лишены. И вот на основании этого закона познай, что первичные причины дальше других простирают свою силу и действие.

ГЛАВА 102

[ОБ ИСТОЧНИКАХ И НАЧАЛАХ ПЕРВЫХ СУЩИХ]

«Все каким-нибудь образом сущее состоит из предела и беспредельного благодаря первично сущему. Все живущее способно двигать само себя благодаря первичной жизни; все знающие и познающие причастны познаванию и знанию благодаря первичному разуму».

Здесь философ указывает три источника и начала первых сущих. Первое сущее названо познанием истинно сущим, потому что оно является причиной всего сущего. Но само оно свое существование имеет от объединения первого предела и беспредельности, а от себя производит первую жизненность и действует среди нее до тех пор, пока может распространять она свою силу. И далее, совершает среди последующих свои действия вплоть до последнего. И так же действует совместно с разумом, пока может распространяться сила разума, ибо разум простирается на имеющих силу знания и познания, а за [этой сферой] не простирает свою деятельность. А силы и действия истинно сущего распространяются до последних [явлений], потому что сила, сущность и действие истинно сущего являются более общими. Ибо истинно сущее до всякого оформленного развертывает и распространяет свои творческие солнца и сияния. Не удивляйся тому, ведь оно является истинно сущим и истинным бытием, которое единое украсило как свой образ и *агалму*.

ГЛАВА 103

[ОБ ОТНОШЕНИИ ВЕЩЕЙ]

«Все — во всем [174], но в каждом — особым образом». Ибо в сущем — и жизненность, и разум, в уме — и бытие, и жизненность, в жизненности — и бытие, и жизненность. Но все существует в одном случае разумно, в другом — жизненно, в третьем — сущностно». Вникни, познающий разумом, в детали созидания сущностей. Философ говорит: все — во всем, но в каждом — сообразно с его природой. Это богатое [результатами] познание говорит, что и среди сущих наблюдаются жизненность и разум, но в виде кат'айтиан, т. е. причинно; ибо первое сущее носит в себе последующие как высшие семена. И далее, среди жизненности находится истинно сущее и разум, так как живое само по себе имеет в себе все пожизненно. И далее, в самом себе разум имеет истинно сущее и жизненность, но разумно и в разуме. И подобное этому познай во всяком. И мы это разъясним на примерах: ведь существует Кронос, и в нем все подобно Кроносу; существует Солнце, и в нем все подобно Солнцу; существует Афродита, и в ней все подобно Афродите. И далее, среди четырех элементов наблюдается то же самое: ибо в земле все подобно земле, а в воде —

подобно воде, и в воздухе — подобно воздуху, и в огне — подобно огню. Так все — во всем и каждое в отдельности. Поэтому, начинающий познавать богословские теории, тебе следует освоить все эти строения и их начала, чтобы иметь правильную точку зрения.

ГЛАВА 104

[О ВЕЧНОМ И БЕССМЕРТНОМ]

«Все, что первым приобщается к вечности, имеет вечными и сущность, и действие».

Следует знать и никогда не расставаться с этим положением. Ведь философ здесь выделяет [сущие], получившие навсегда в вечности сущность и действия. Таковыми являются все умопостигаемые и разумные сущности, ибо вечно и неугасаемо получают они сущность и действие в неугасаемом бессмертии. И вовсе не так обстоит дело, что одни свои [свойства] они приобрели в вечности, а другие — во времени. Все разумные украшения находятся выше обращающихся во времени. Неправильно также [думать], будто они сущность получили во времени, а действие — в вечности. Тогда действие получится лучше сущности, а этого не может быть, ибо силы и действия всегда являются менее значительными, чем сущности.

ГЛАВА 105

[СРАВНЕНИЕ БЕССМЕРТНОГО И ВЕЧНОГО]

«Все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно».

Здесь философ сравнивает бессмертие и вечность и говорит, что «все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно», потому что вечность выше и больше, чем бессмертие. Иное находится выше, чем бессмертие, как, например, истинно сущее, стоящее выше бессмертия и всей жизненной потенции. И ничем иным не является бессмертие, как вечным приобретением неугасаемой жизни в самом себе. Но есть и другая вечность, лишенная жизненности, например, неодушевленные и непричастные жизни явления, и сама безо́бразная материя, ибо бесформенная материя пребывает в вечности, но как лишенная всякой жизненной силы.

Поэтому имеем две категории вечности: вечность более

высокая, чем жизненность, и вечность, которая ниже жизненности.

ГЛАВА 106

[О СРЕДНЕМ МЕЖДУ ВЕЧНЫМ И ВРЕМЕННЫМ]

«Между всем, что во всех отношениях вечно по сущности и энергии, и тем, что во всех отношениях находится во времени, среднее место занимает то, что в одном отношении вечно, а в другом измеряется временем».

Слышишь, познающий? Созданные сущности и всякое возникновение сущих [философ] украшает через сходство, чтобы всякое украшение наилучшего мастера — бога было единым. Но ты здесь познай, что есть сущность, которая целиком определена в вечности и утверждена в вечном блаженстве как сущностью, так и деятельностью. И с другой стороны, есть сущность, которая находится во времени среди вечного течения и изменения из-за непостоянства. Между этими двумя [сущностями] созерцается совершенное неподобие. Ибо одна сущность и бытием, и действием является неугасаемой и непреходящей, а другая — целиком преходящей и изменяющейся. Поэтому необходимо, чтобы между ними находилась какая-либо сущность, которая приобщалась бы и к времени, и к вечности. Ею является сущность души. Эта сущность души приобщает обеих и соединяет их, друг от друга разделенных: ведь одно целиком является бессмертным и вечным по сущности и по действию, а второе является в обоих отношениях разлагающимся и изменяющимся во времени. А природа души созерцается и выявляется как такая, которая сущностью находится в бессмертии и вечности, а деятельностью — во времени и в течении. Ибо, отдаляясь, душа не имеет своей деятельности неугасаемо, как разум: ведь где возникает сияние разума, знание и познание производятся совместно с ним. Но благодаря душе приобщаются, украшаются и соединяются временные и вечные сущности. Ибо [она, как] вечная приобщается к разумным сущностям, а по действию [приобщается] к временным [сущностям], как изменяющимся и имеющим существование среди постоянного течения; и деятельность души состоит в вечном вращении. Все это благодаря творцу всего приведено в *гармонию* [175]. Во-первых, чтобы рожденные им не были чужды друг другу и взаимно приобщались, во-вторых, чтобы

провидение[176] всевидящего направляло все вплоть до последних.

ГЛАВА 107

[О СТАНОВЯЩЕМСЯ СУЩЕМ]

«Все то, что в одном отношении является вечным, а в другом отношении временным, одновременно является и бытием, и становлением».

Это положение начинает разъяснять сущность души. Ибо она является в одном отношении сущим, т. е. вечно пребывающей в единстве. Ведь сущее не становится, так как пребывает в своем свойстве. А всякое временное получает свое существование в процессе становления и является не просто сущим[177], а становящимся разно. Но душа по своей деятельности является становящейся, а не пребывающей в тождественности, в то время как ее сущность пребывает в вечности и в тождественности существования. Поэтому душа является в одно и то же время сущим и становящимся.

ГЛАВА 108

[О ПРИОБЩЕНИИ К МОНАДЕ]

«Все частичное в каждом разряде может быть двояко причастным монаде, которая является для него ближайшим высшим и украшающим».

Слышишь, что существующие в ряду сущности имеют возможность двояко приобщаться к главным в ряду? Ибо, или сами непосредственно приобщаются к самому высшему как к своему ближнему, или посредством промежуточных [звеньев], через выше находящихся. Далее, познай и то, что всякое причиненное по отношению к своей причине находится в положении части и не в состоянии простираться на всю причину. Оно приобщается [к ней] как часть к целому, ибо причиненное окружено причиной, а не причина — причиненным. Вот таково приобщение причиненного к причине. Но, далее, иным является приобщение причины к причиненному. Ибо причина приобщает себе причиненное не по частям, а целиком, все обнимая и удерживая в самой себе. Это является законом, [действующим] среди всякого измерения ряда.

ГЛАВА 109

[О ЧАСТИЧНОМ РАЗУМЕ И ДУШЕ]

«Всякий частичный разум приобщается к превосходящей разум и первой единичности посредством целостного разума и ему соответствующей частичной единичности. И всякая частичная душа приобщается к целостному разуму через целостность души и частичного разума».

Эта теория говорит нам, что частичный разум посредством целостного разума и собственной единичности приобщается к тому, сверхразумному единому единых. Соответственно, изучи, что сияние высшего единого рассеяно во всех сущих, которые в какой-либо мере получили соответственное своей сущности существование и благодаря этому приобщаются к высшему единому, как к свету и солнцу единых. И далее, души так же приобщаются ко всеобщему разуму через частичный разум и всеобщую душу. Далее, и тела приобщаются к душе через всеобщую природу и частичную душу, как, например, сущность неба, ибо не всю душу имеют они в себе, а части, так как сфера и вращение всеобщей души свободны от тел и находятся выше них. А всеобщая природа находится в небе и не отделяется от небесных циклов.

ГЛАВА 110

[О ПЕРВИЧНОМ В РЯДУ]

«Из всего расположенного в каждом ряду первичные и соединенные со своей монадой могут приобщаться [к главному в ряду]».

Слышишь, что все первичные в ряду в состоянии приобщаться [к главному] соответственно со [степенью] своей близости? Но услышав здесь «близость», воспринимай ее не пространственно, а как способность к действию. Ибо всякое более способное к действию является более близким в ряду, а более близкое — больше приобщается к главному в ряду, а отдаленные из-за неспособности получают только отблеск.

ГЛАВА 111

[ОБ ИЕРАРХИИ СУЩИХ]

«Во всяком разумном ряду некоторые являются суть божественными разумами, получившими причастность к богам, а некоторые являются только разумами».

Познающий, обрати внимание на прелесть этой теории, ибо [она говорит, что] имеются разумы, которые благодаря приобщению к божественным единицам обожествляются и подобны богам [178] (я имею в виду именно украшение истинно сущего и вечности). И далее, имеются просто разумы. И подобное этому познай о душах и [далее] вплоть до телесных связей. Ибо имеются души, как разумы, ибо всеобщая душа утверждена в разумном. И далее, имеются души простые. Далее, имеется тело, как душа, и имеются просто тела.

И подобно этому путем постепенного изменения устроено украшение сущих, начиная от божественных единиц и источников высших сущностей и до последних [явлений] в пределах рядов.

ГЛАВА 112

[О ПЕРВЫХ ЧЛЕНАХ РОДА]

«Первейшие во всяком разряде имеют образ (*морфе*) им предшествующих. Ибо высшие родов в каждом разряде благодаря сходству связываются с лежащими выше них».

Эта теория говорит, что первые и высшие в рядах приобщаются к высшим разрядам. Ибо первый разум подобен единому и *теоморфен* [179]. И далее, первая душа является образом разума, и первое тело является образом души и разума. Но когда первой телесностью называют небо, его восприми причиной и наиболее божественным из всех тел. Так все первичные подражают своим высшим чистотой своей сущности. И божественное число похоже на единицу, потому что бог есть единое. Где же те, которые обвиняли мудрецов в том, что они доказывают многобожие? Ведь они будут сожалеть, что по незнанию состряпали ложь [180]. А здесь устанавливается, что высшее единое — единственное и от него происходят два творческих источника, [две] высшие сущности; и как из единицы происходят единицы, так и боги от единого высшего бога, и святые — от единицы высшей святости.

ГЛАВА 113

[О БОЖЕСТВЕННЫХ ЧИСЛАХ]

«Всякое божественное число единично. Ведь и божественное число имеет своей причиной преимущественно и собственно единое, как разумное число имеет разум и [как] душевное — душу, и всюду имеется соответственное своей причине множество».

Эти положения доказывают, познающий, что первые и изначальные всего являются едиными и монадами, ибо один — высшее первичное единое; и далее, от того непостижимого единого произошли ряды единых и монад, как из единицы возникли единицы, и из бога — боги. Ибо всякий творец природ до создания неподобных производит подобных себе, так как едино то первое и высшее единое, из которого [возникает] множество единых. Но первое является непричастным и все превосходит. Остальные же последующие единицы предоставлением и приобщением произошли от того превысшего даже первичность — от бога и единого.

Этот закон найдешь во всех сущих и сверхсущих.

ГЛАВА 114

[О ЧИСТОМ ПРИОБЩЕНИИ]

«Всякий по приобщению бог[181] есть совершенная единичность, и всякая совершенная единичность — бог по приобщению».

Здесь чистое приобщение нуждается, во-первых, в том, чтобы быть единичностью; во-вторых, чтобы быть совершенным в себе, так как благодаря единичности оно приобщается к единому, а благодаря совершенству — к сверхблагости единого. Но если чего-либо из этого ему недостает: или является единичностью[182], но не владеет высшим совершенством, или имеет совершенство, но не является единичностью,— то оно не будет чистым образом непостижимого единого, а будет принадлежать низшим родам. И подобно этому достоинства длинных рядов других родов измеряются дальностью рядов. А для чистого образа того единого необходимы и совершенство, и единичность, чтобы непорочно отразить в себе достоинство и вид сверхсущего и находящегося выше единых единого.

ГЛАВА 115

[ОБ ИСТОЧНИКЕ ЕДИНИЧНОСТЕЙ И МОНАД]

«Всякий по приобщению бог есть существование выше сущего и выше разума». Здесь [философ] выясняет источники единичностей и монад на основе тех законов, которые гласят, что каковыми являются начала и главные в ряду, таково же множество похожих сущностей, [которых] производят прежде, чем непохожих. Поэтому теперь на основании незыблемости этих законов и доказательств [получаем, что] единое производит единичности и бог — богов, а сверхсущие — сверхсущих, ибо бытие единичностей находится выше всего составленного. Ибо необходимо, чтобы сперва существовали простые единичности и затем — от них возникшее первое составленное. Ибо всюду простые [существуют] ранее составленных созданий. Согласно этим доказательствам, божественные и высшие числовые сущности утверждены всюду выше, как боги. И от первичного происходят первые источники, от бога — боги и от того единого — причины, первые причины всех сущих. Ведь они свыше имеют самостоятельность первичной сущности, т. е. реального бытия, абсолютной жизни и вечности, ибо благодаря им составлена сущность истинно сущего и всех последующих.

ГЛАВА 116

[О НЕПРИОБЩАЮЩЕМ ЕДИНОМ]

«Всякий по приобщению бог приобщается, кроме единого, и что только единое не допускает причастности себе — это очевидно».

Это положение приносит скрытые доказательства того, что только единое названо возвышенным даже над богами, ибо обладает божественным свойством пребывать выше всех в непричастности. Этот высший бог вследствие своей недостижимости находится выше всякого приобщения. Но приобщение наблюдается в двух видах: когда ранее нет ничего, к чему можно было бы приобщиться и от чего получить становление по образу единого; и далее, когда [высшее] не отдает последующим единичностям полностью своих непостижимых свойств: оно без приобщения приобщает их к себе и не налично имеет в себе все единичные числа. И [высшее единое] производит их с многообразны-

ми свойствами и непостижимостью своей высшей деятельной силы делает непостижимым и свойство единиц. А всякое ставшее единичностью по приобщению является и не является единым. Ибо тем, что приобщилось к становлению, оно является единым, а тем, что создалось, не является единым. Ибо всякое созданное отличается от несозданного, и первое единое находится выше приобщения, а второе и созданное единое является причиной всего приобщающего. Поэтому здесь и различаются причины единичностей, ибо первое единое является причиной единичностей, но не предоставляет своих свойств последующим единым. И возникшая от нее единичность является причиной, представляющей свои свойства единичностям ряда. И первое высшее единое пребывает отвлеченно от всех единичностей и не включено в ряд единичностей, но есть обособленное, так как является единым. От него происшедшее единое является началом и главой ряда единичностей, но не составленным. Ибо иным является составленное единое и иным — происшедшее от высшего единого. Ибо происшедшее единое находится выше всех рядов как главное в серии и глава единичностей. А составленное из единичностей единое является последующим за единичностями. Ибо составлено из единичных монад, как говорил великий Парменид Сократу и Зенону [183].

ГЛАВА 117

[О МЕРЕ СУЩЕГО]

«Всякий по приобщению бог есть мера сущего».

Это положение познай, созерцающий. Философ говорит о боге по приобщению, т. е. о строе единичностей и их рядах, составляющих границу сущих. Слышишь, что границей всех чисел и их объемлющим [184] является единое, так как по своей природе всякое число является безграничным, но определяется и ограничивается благодаря единому, ибо, говорит философ, сила и действие единого определяют всякое число сущностей и сущих. [Благодаря силе единого] единообразными делаются начало, середина и конец сущностных чисел, их частичность и их целостность, так как ничто не в состоянии избавиться от силы единого, тем более единичность, и тем более в единообразных сплетениях и протяжениях в пределах строения сущих.

ГЛАВА 118

[О ТРОЯКО СУЩИХ]

«Все, что существует по приобщению в богах, т. е. существует в них сообразно своей специфике».

Здесь дается троякое деление [сущих]: или сообразно причине, или сообразно сущему, или сообразно приобщению. Но ты вникни: говорится, что по приобщению боги и единичности существуют сообразно сущему, более же всего сообразно причинности. Рассмотрим, что значит «сообразно сущему» и «сообразно причинности». Сообразно сущему существование бывает тогда, когда что-либо равно себе, не будучи ни лучшим, ни худшим, и остается в пределах своего свойства; существование сообразно причине имеем в том случае, когда усматривается оно в своей причине, ибо [явление] созерцается в своих высших. И далее, третий вид мы имеем, когда [что-либо] созерцается в том, что из него вытекает и стоит ниже него, как причина в причиненных, ибо причиненное является более низким, чем причина. А это говорит нам, что всякое число ряда единичностей, богов по приобщению, лучше созерцается в своей причине, которая является высшим богом и высшей единичностью; высшие усматриваются также в их бытии, а в низших они сами не позволяют усмотреть превышность своей сущности.

ГЛАВА 119

[О СВЕРХСУЩЕМ БЛАГЕ]

«Все боги по приобщению — от сверхсущей благости являются благом».

Здесь [философ] первые единичности ставит выше даже строя первой сущности, как более близкие образы единого. Ибо выше и природы, и сущности сущность и действие сверхсущих богов. Ибо они всецело являются благостью, как первые образы единого и благости. Благость же и единое тождественны, и единое и благость — одно и то же.

ГЛАВА 120

[О ПРОМЫСЛЕ ВСЕДЕРЖИТЕЛЯ]

«Всякий бог по приобщению сообразно своему бытию обладает провидением всего».

Здесь [философ] вводит теорию о промысле вседержителя. Ибо основы провидения прежде всего заложены в высшем едином, а затем выявляются они в первых образах единого — в сверхсущих образах единого. И, пройдя сверхсущие единичности, провидение через них передается последующим, как доказал великий Платон. Следовательно, провидение прежде всего в богах от единого бога, всевидящего и всем правящего. И сверхдейственное действие прежде всего в них, ибо прежде всего им присуща сверхсущая благость. И таким образом они облагораживают все последующее и предоставляют свои свойства даже самому отдаленному.

ГЛАВА 121

[О ЗНАНИИ В БОЖЕСТВЕННОМ]

«Все божественное уже по своему бытию обладает благостью, потенцию же имеет единичную и знание сокровенное и неприкасаемое для всех последующих».

Он говорит о существовании, возможности и познании сверхсущих единичностей, [говорит,] что всякое их бытие пронизано благостью. Ибо от того единого — число и существование сверхсущих и единичностей, подобно тому как [существование] богов — от бога, единичностей — от единицы, а благ — от благости. Поэтому для последующих они являются непостижимыми, как причины всего. Но что всякая причина выше причиненного, уже доказано в первых главах. И в причине имеется нечто такое, что непостижимо для причиненного. Оно же находится превыше всего и одинаково производит все, ибо простерло оно все сущности и силы всего сущего под собой. И в них наличествует сверхсущностная потенция и провидение по отношению ко всему последующему. И утверждены они в блаженстве благости и единства. И знание в них превыше всяких сущностных знаний, как причина всякого знания, потенций и действия.

ГЛАВА 122 [185]

[О ПРОВИДЕНИИ]

«Всякое божественное и осуществляет провидение для вторичного, и изъято из того, для чего оно осуществляет провидение, при этом провидение не ослабляет своего несмешанного и единичного превосходства и отделенное [от вторичного] единство не уничтожает провидения».

Хорошо вникни, созерцающий. Эта глава весьма трудна для познания. Философ говорит, что единичности и боги, как образы и примеры того единого, осуществляют провидение. Но ни это провидение не нарушается слиянием провидимых, ни слияние провидимых не нарушается изъятием провидения. Что это значит? Как это так? Обрати ко мне разум твой, созерцающий! Если осуществляющий провидение соединяется с провидимыми, то и сам начинает претерпевать изменения сообразно их *схесису* [186], т. е. [по положению], как бы становясь их сколком и подобным им. Но если он становится подобным им, изменяется и претерпевает вместе с тем, по отношению к чему он осуществляет провидение, и если не воссоединяет он его, то как он предстанет своему провидимому? Ибо из-за отдаленности осуществляющий провидение не сможет управлять своим провидимым; вот чем затруднено понимание этой теории. Но это может быть разъяснено таким образом: превысшие бестелесные существуют не пространственно, и приобщают себе как трансцендентные, и не меняются вместе с тем, по отношению к чему осуществляют провидение. Найду тебе пример, облегчающий эту трудность. Имеется единица, которая предоставляет всем числам нечто от своей единичности. И далее, Солнце приобщает к себе все рождаемое от него и одновременно освещает все освещаемое, но не претерпевает ничего от [изменений] этого последнего, ибо неприкосновенно приобщает себе все приобщаемое.

Если это так, то тем более и сверхсущие единые воссоединяют с собой и провидят все, и ни воссоединение по провидению не нарушает единства, ни единство не вызывает изменения и претерпевания осуществляющих провидение вместе с провидимыми. Первые *асхестос* [187] и без соизменения осуществляют провидение по отношению ко всему.

ГЛАВА 123

[О ПЕРВИЧНОЙ ПРИЧИНЕ]

«Все божественное вследствие своего сверхсущностного единства само по себе неизреченно и неведомо ни для какого вторичного; но оно познаваемо и постигаемо через причастное ему. Поэтому только первичное совершенно непознаваемо, поскольку оно не допускает причастности себе».

Это положение говорит нам, что сверхсущие и единые по самому своему бытию непостигаемы, но последующими же познаются, поскольку всем последующим они предоставляют свои свойства как сверхсущностные источники сущего. Но последующими они познаются таким образом: сперва начнем с чувственного т. е. с тех потенций и действий, которые наличествуют в этом чувственном (например, в травах, в камнях, в животных и частях животных, в семенах).

Все это, находящееся в этом аду, есть от божественного, т. е. от звезд. Но далее, все звездные силы находятся в духах вращающегося неба. И все силы сферы душ в свою очередь — в разумном небе. А потенции разумного неба — в разумном. И далее, сфера и вращение разумов — в космосе истинно сущего, ибо оно является первой сущностью, и первым украшением, и первым образом единичностей и единого. И далее, всякие силы истинно сущего находятся в свойстве единичностей и в единичной сфере. Это и значит положение, что в последующих усматриваются потенции и свойства единичностей и богов, но по самому своему бытию они непостижимы для последующих.

ГЛАВА 124

[О БОЖЕСТВЕННОМ ЗНАНИИ]

«Всякое божественное нераздельно знает раздельные явления, временное — вневременно, не необходимое — необходимо и изменчивое — неизменно и вообще знает все в более высоком смысле, чем это соответствует их разряду».

Изучи, что все пребывает в богах по приобщению, но в несравненно высоком смысле, ибо боги имеют познание и знание не сообразно вечности или времени, а в более

высшем смысле и в единстве. Они все знают, но как боги единичности, как безукоризненные образы высшего бога и высшего единого. А что касается остальных положений этой главы, ты сам вникни в них.

ГЛАВА 125

[О ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ЭМАНАЦИИ]

«Все божественное, с какого бы разряда оно ни начинало проявлять свою самость, эманирует через все последующее, постоянно умножая и разделяя свои дары».

Это положение говорит, что всякие единичности, откуда бы они ни начинали ряды и ни производили главы рядов, эманируют через две причины, а именно: через подобие и неподобие. Ибо одна из причин примиряет причиненное с причинами и началами, а другая именно несходство умножает. И подобно этому всякое божественное предоставляет свои свойства — некоторые более похожие на себя, а некоторые непохожие — и распространяет свою превысшую самость вплоть до последних [явлений], каким-нибудь образом имеющих бытие, порождая в них лучи своей самости; причем в некоторых из них [порождает] их как в большей степени образы себе, в некоторых — как затемненные по причине неспособности самих сущностей [воспринимать].

ГЛАВА 126

[О СТЕПЕНИ БЛИЗОСТИ К ЕДИНОМУ]

«Все божественное тем более целостно и изначально, чем оно ближе к единому». Слышишь, познающий, что и среди единичностей созерцается иерархия в отношении друг друга? Ибо та из единичностей, которая ближе к тому единичному единому, является более божественной и дальше простирающей свой взор и более всеобщей причиной; ибо подражает она тому единому и дальше простирает [свое действие] и для большего является производящей и причиной, как более подражающая единому единичностей и богу богов — в равной мере причине всего.

ГЛАВА 127

[О ЕДИНСТВЕ И ПРОСТОТЕ]

«Все божественное, как первичное и вышележащее, является в высшей степени простым и поэтому — самодовлеющим».

Здесь философ объединяет единство и простоту, ибо, насколько что-либо просто, настолько оно похоже на единое; и насколько является единым, настолько — простым. Но он доказывает, что существует простота. Ведь если не было простоты, то откуда произошли все составленные явления? И далее, всякое составленное подражает первичной простоте, ибо тем, что составилось, оно делается единым, а становление единым является подражанием первой простоте. Ибо, насколько [что-либо] стало единым,— [настолько] оно просто, и, насколько является простым, [настолько] стало единым; и далее, насколько оно просто, [настолько] самодовлеюще по своим свойствам, и, чем более оно самодовлеюще в своей самости, тем в большей степени образ единого, и, чем в большей степени является образом единого, тем больше является единым божеством.

ГЛАВА 128

[О ДВУХ ВИДАХ ПРИОБЩЕНИЯ]

«Всякому божественному все, более близко находящиеся причащаются непосредственно, а более отдаленные — через срединные».

Это положение говорит, что более близко находящиеся [к божественному], непосредственно обожествляются через приобщение к богу и богам, а более отдаленные нуждаются в срединных в меру своей отдаленности. Например, телесные создания нуждаются в посредстве души, а душа — в посредстве разума, а разум — в посредстве истинно сущего, а истинно сущее непосредственно приобщается к единичностям и богам. Ибо ими соткано строение истинно сущего.

ГЛАВА 129 [188]

[О ДВОЯКОМ ПОЗНАНИИ ДУШИ]

«Всякая душа, божественная и лукавая, познает *метаватично* [189], т. е. переходно, а не так, как разум, беспереходно».

Для познания этого положения необходимо глубоко помыслить. Ибо, приступив к разбору одушевленности и разумности, а тем более — душ и разумов, философ сперва отделяет познание души от познания разума. Но в отношении разума он считает, что разум в самом себе неугасаемо имеет источник познания, и, что он познавал, то же он будет познавать вечно, и, что он будет познавать, то же он познавал вечно. И не имеет [разум] действия помимо сущности и сущности — помимо действия, так как извечно существует сущность его в действии и действие — в сущности, и не имеется в разуме первичности и вторичности между сущностями и действиями, ибо он вечно вращается в одной и той же сфере тождественности. А душа награждена привходящим и потому изменяющимся знанием; таким образом она, переходя от познания к познанию и от разумения к разумению, воспоминает свои увядшие разумения и актуализирует их. Это и есть *метаватичное* познание души. Но душа называется божественной, ибо познающее высшее и является образом единого и образом бога, как, например, души богов и героев. Лукавыми же души называют вследствие того, что они искушены в искусстве приукрашивания и не выходят за телесную сферу. Но и та, и другая благи и [возникают] из источника благости, так как божественная [происходит] как бог и обожествляет души, а лукавая — как искушенная в приукрашивании сущих и как стихия Гермеса [190]. А высшая, блаженная, божественная душа — как бы Кронос, упоенный разумной полнотой.

ГЛАВА 130

[ОБ ИЕРАРХИИ БОЖЕСТВЕННОСТИ]

«Всякое божественное тело божественно через обожествленную душу, а всякая божественная душа — через божественный разум; и всякий божественный разум — благодаря причастности божественному единому; а единое — есть бог в себе».

Говоря это, философ так распределяет ступени: всякое божественное тело благодаря божественной душе является божественным. Таковой является вся ткань неба, ибо оно является богоподобным среди тел. А сущность неба создана божественной душой, и держится ею, и пребывает в своем бессмертии, как бог прочих тел и отец этих вот четырех элементов. И далее, всякая божественная душа связана с разумом, который есть образ бога. И далее, сущность и сфера всеобщей души связана с разумом, который есть образ бога, и от него она имеет непоколебимость своего бытия вплоть до того, что все в какой-то мере приобщающееся к ней она делает одушевленным и как бы самодвижущимся. Разум же произошел от единых солнц, ибо соединением единых составлены всякая ткань и украшение разума, так что, как храм того непостижимого единого, украсилось строение первого истинно сущего, которое мы называем всеобщим разумом, небом разумным, а великие мудрецы-богословы назвали и небом разумным, и алтарем разумным. Ибо через истинно сущее главенствует всякий разум и созерцает таким образом, направляя взор даже к тому, к тому непостижимому превысшему единому. И возносит все каким-либо образом приобщенные к нему сущности к отцу сущностей, как к предмету жажды для всех. Ибо разум является вратами и двором единого, как говорит Сократу Парменид [191], так как через истинно сущее все сущности возносятся и восходят к единому. А монады единичностей от самого того единого суть боги и отцы для ткани всего сущего, потому что от единого раньше неподобных произошли подобные: от единого — единичности и от бога — боги.

ГЛАВА 131

[О ПОСТЕПЕННОСТИ ИЕРАРХИИ]

«Во всяком божественном разряде первые в большей мере [изъяты из последующих], чем то, что расположено непосредственно под ними, и так далее».

Это положение говорит нам, что наивысшие и более общие сущности в большей мере едины по отношению к своему высшему, ибо насколько [что-либо] будет более общим, [настолько] оно и будет превосходить находящееся под ним и быть превыше его. Но в большей мере высшее в большей мере соединяется со своими высшими и делается

единоподобным. А более отдаленные среди сущих более расчленяются и умножаются от начал, которыми являются главы рядов, по направлению к своим последующим. Ибо они двояко относятся к своим первым и высшим сущим: обладая обилием единящих сил, они в большей мере [приближаются и даже] соединяются со своими началами, а нуждаясь благодаря отдалению в собственном бытии, они более умножают свои сущности и силы по отношению к последующим.

Ибо не все то единообразное, чему приобщен разум, приобщается по необходимости также и душой, не всякому разуму, которому приобщена какая-либо душа, приобщаются с необходимостью и тела, ибо лишь единичностям причастны одни только разумы; и далее, другие единичности сопричастны только разуму и душе, и телам; и далее, имеются и разумы, которые непричастны [ничему]; и далее, такие, которые причастны только душе; и далее, другие причастные душам и телам; и далее, имеются также непричастные души, а также души, сопричастные телам.

ГЛАВА 132

[О БОЖЕСТВЕННЫХ И ЕДИНИЧНЫХ ЧИСЛАХ]

«Все божественное берет начало собственной энергии от самого себя. Ибо, распространяя свое свойство на последующих, сперва производит его в самом себе».

Слышишь, что [философ] говорит о божественных и единичных числах? Он говорит, что [божественное] сперва в самом себе и от самого себя имеет свою сверхсовершенную самость и только таким образом предоставляет ее последующим. И далее, изучи то, что [божественное] находится выше совершенства, как высшее совершенство оно выше и потусторонне совершенству.

ГЛАВА 133

[О ЗНАЧЕНИИ СРЕДИННЫХ]

«Все разряды божественных связаны [между собой] через срединных». Это положение говорит нам, что всякий ряд, т. е. ряд единичностей, которых истинное созерцание считает сверхсущими, через средние [звенья] возвращается к главам ряда, являющимся первой беспредельностью

и первым пределом. Ибо некоторые единичности принадлежат к разряду первой беспредельности, а некоторые — к разряду первого предела. Поэтому приобщающиеся к ним приобщаются через средние звенья. И подобное этому происходит среди последующих.

ГЛАВА 134

[О ЕДИНОТВОРНОЙ БЛАГОСТИ]

«Всякое божественное есть благодетельная единичность, или единотворная благость».

Как понять, что единичность благотельна или благость единотворна? Слушай, насколько нечто облагораживается, [настолько] делается единым, и насколько делается единым, [настолько] облагораживается. И не бывает становление единым помимо благости и нет благости помимо единения, ибо высшее единое производит единичности как образы и подобия свои, чтобы они, как первые бездны благости и единичности, облагораживали и единили украшения всякого сущего.

ГЛАВА 135

[О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РАЗУМА]

«Всякий божественный разум мыслит как разум, а провидение последующих осуществляет как обожествленное». Вникни в это положение: познание и созерцание существующих является делом и действием разума. Ибо всякий разум созерцает в двух видах: созерцает своих первых и через них единится и обожествляется, а всеми последующими управляет. И таким образом обожествленное становится богом для тех, которых приобщает себе, и делает их разумом и богом.

ГЛАВА 136

[О ПРИЧАСТНОСТИ К ЕДИНИЧНОСТЯМ]

«Всякой божественной единичности непосредственно причастно что-то одно из сущих, и всякое обожествленное тянется к божественной единичности».

Слышишь, познающий, что всякие сверхсущие единичности и монады и неизменяющиеся образы единичностей

приобщаются через единичность сущих, т. е. через первую сущность, которую как истинно сущее возжелало всякое созерцание. В истинном бытии и в истинно сущем присоединены и приобщены все сверхсущие единичности [которые] произвели его, самое как первое составное, первую сущность и первую главу всякой сущности. Ибо установили его как небо разумов и душ. И все приобщающиеся к единичностям и единому единичностей через это истинно сущее соединяются и общаются с единичностями и с находящимся сверх единичностей, непричастным единым, в одинаковой степени изъятым из всего и неубывающим солнцем единичностей.

ГЛАВА 137

[ОБ ОТНОШЕНИИ К ПЕРВИЧНОМУ]

«Всякое обожествленное более целостно и ближе расположено к первичному».

Выше много раз было сказано, что более общее является близко находящимся к первым и началам рядов, а более отдаленное — более непохоже на свои первичные начала. И далее, близко находящиеся к первичным началам более похожи на причину всего, являются причиной и производящим большего в пределах рядов.

ГЛАВА 138

[О ЕДИНИЧНОСТИ И ЕДИНОМ]

«Всякая единичность сама производит то свое, что приобщается к единому. Ибо как единое предоставляет всему существование, так подобно этому приобщенные единичности — сущим».

Слушай, что говорит это положение. [Философ] считает, что простое существование и бытие всякие сущие имеют благодаря высшему единому. А частичные свойства и качества самости получают от частичных единичностей и высших сущностей. Ибо во всяком сущем есть самость сверхсущих единичностей, так как они предоставляют всем свои свойства. Поэтому среди последующих замечается раздельность их качественных и высших сущностных свойств по сущности и бытию, и таким образом они укореняются во всем и предоставляют свою божественность и свое сверхсущее свойство.

ГЛАВА 139

[О СОПОСТАВЛЕНИИ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ]

«Истинно сущее первичнее и выше всех тех, которые причастны к свойствам бога и обожествлены».

Это положение философ добавил, как весьма необходимое. Он говорит, что сплетение истинно сущего завершает все обожествленное. Ибо сплетено первыми пределами, т. е. через первый предел и первую беспредельность. Ибо некоторые божественные единичности и монады подобны пределу, и некоторые — беспредельности. А первую сущность породило и украсило высшее единое, как свой образ и как бога сущих и бытия; но сама бессамостная самость, единое пребывает в равной мере выше бытия-небытия, ибо сопоставленным с небытием бытием является первое бытие, т. е. истинно сущее, а возвышенное над единичностями единое не имеет ничего противоположного. Ибо даже небытие, как не-сущее, не в состоянии избавиться от уз единого. И так, как небытие как таковое является единым, таким образом и небытие овладевается высшей силой единого единичностей, это и говорил мой Павел, который назвал небытие бытием [192].

ГЛАВА 140

[О СТУПЕНЯХ БЫТИЯ]

«Все, что причастно божественным единичностям, начинается с истинно сущего и оканчивается телесной природой».

Слышишь, познающий, что для всякого причащающегося первична первая сущность и первое бытие, которое называется истинно сущим. Ибо сперва в нем соединяются все единичности единичных богов и монад, которые произошли как первые пределы бытия, и от них происходит всякое божественное приобщение как постоянное, т. е. как вечное украшение. [То же самое происходит] и в пределах разума и разумных, всеобщей души и душ, природы и природ, и, наконец, в том божественном теле, которое на *лексисе варваров* [193] называется небом, а эллинская мудрость называет *ураносом*. Ибо украшение ураноса постоянно созерцает высшее и навеки получает божественное становление.

ГЛАВА 141

[О НЕПРОСТРАНСТВЕННОМ УПРАВЛЕНИИ]

«Всякая потенция божественных единичностей начинается свыше, проходит через свои собственные средние звенья и снисходит вплоть до низших [сущностей]».

Это сияние созерцаний говорит нам, что сверхсущие единичности и боги через свои средние звенья распространяют свои божественные и единицеобразные свойства и сияния вплоть до последних сущностей, и не спаиваются с ними, и не допускают *схесис* от своих последующих. А имеют высшее свое свойство, установленное среди сияния единичных, и предоставляют себя всем, что пригодно к причастности божественному сиянию. [Ведь] они не являются нуждающимися в месте и необъемлемы в пределах измерения, а без пространства управляют пространственными [явлениями] и безо́бразными отображениями. Ибо они являются единичностями и безукоризненными образами непостигаемого единого. Поэтому они производят подчиненные им образы, образы образов и отображения отображений вплоть до тел и сфер, ставших от Зевса и Аполлона и других подобных божественных.

ГЛАВА 142

[О ПРОВИДЕНИИ]

«Всякое божественное провидение или [возвышено и] изъято из предмета разумения, или же дано в нем».

Эта теория говорит, что некоторые разумы трансцендентны и являются главами рядов, а некоторые вплетены в ткань рядов. А больше всех отдельные подражают сверхсущим единичностям и богам, управляют последующими и делают их способными подражать благости, которая выше единичностей.

ГЛАВА 143

[О ВОСПРИНИМАЕМОСТИ БОЖЕСТВЕННОГО]

«Божественные монады при всем присутствуют одинаково. Но не все [явления] одинаково присутствуют при божественных»

Эта теория говорит нам, что единичности и монады в равной мере распространяют свою силу на сплетение всех сущих, в равной мере обожествляют все своим единицеобразным сиянием. А их различие [в сущих] обусловлено способностью [сущих] к восприятию, ибо их бытие ни природой, ни действием не является одинаково воспринимающим, так как всякий воспринимающий воспринимает высшее сияние сообразно своему бытию, как это видно из различного восприятия солнечных *индалм*. Ведь сами по себе они являются неразделенными. И следует понять, что подобно тому, как из диска единого [получаются] единичности, также [получаются] и сверхсущие и единообразные солнца [194].

ГЛАВА 144

[О ПРИОБЩЕНИИ НИЗШИХ ЯВЛЕНИЙ]

«Все более скудное в присутствии божественного отступает, даже если [сущее] способно к приобщению. Все чуждое становится невидимым при божественном сиянии».

Это созерцание конкретизируется благодаря познающему. Ибо всякое положение, выставленное против, пропадает и делается невидимым, когда на него распространяет свою силу божественное и единицеобразное сияние. Но его затемнение вызывается недостаточной способностью причастного к приятию. Поэтому собственное затемнение и изменение принимают за затемнение и изменение божественного сияния. Как иногда страдающие *амблюопией* плохо видят и считают Солнце причиной своего недостатка, так и потерявшие здоровье и свои дни обвиняют в этом высшее божественное сияние, но это невозможно и не *темис* [195].

ГЛАВА 145

[ОБ УПОРЯДОЧЕНИИ СУЩИХ]

«Всякое сущее и всякое упорядочение сущего продвигаются вперед в такой же мере, в какой мере — распорядки божественного».

Изучи эту главу, познающий. Философ говорит, что, каковы порядок и образование божественного и единообразного числа, таковы и порождения всякого сущего. Ибо среди всего внедряется сверхсущее семя тех сверхсущих единичностей. И как центр создает кругом существования сферы, таким же образом единичности производят упорядочение всех сущих, разумных, одушевленных, природных, телесных и вплоть до всяких неделимых. Всем им дают существование божественные числа, которые присутствуют во всем как образы единого. И сперва сами они устанавливаются, как неподвижные сверхсущие блага, а после производят вокруг себя строение сущих. Но они не включаются в них, а сообразно своему порядку подчиняют себе существование сущих и облагораживают их. Но во время обратного вращения начинают возвращение те, которые дальше других и находятся на самом конце. Они через посредствующие [звенья] сливаются с главами своих начал, потому что через них сливаются с источником всего, а именно с неиссякаемым источником.

ГЛАВА 146

[О ПЕРЕДАЧЕ СВОЙСТВ]

«Отличительное свойство каждого божественного разряда закрепляется в последующих и передается всем низшим родам».

Слышишь, что здесь всякую силу и всякое действие как среди бестелесных, так и среди телесных философ устанавливает как полученные от свойств сверхсущих единичностей. Ибо и среди единичных чисел и сфер усматриваются начала и главные в ряду как первый предел и первая беспредельность. Поэтому возникают два вида рядов: некоторые подобны пределу, а некоторые подобны беспредельности. И среди этих наблюдаются первичные и последующие, ибо более близко находящиеся к единому единичности и монады более богоподобны и подобны единому, а отда-

ленные — более отдалены. Но все полны и переполнены благом, так как распространяют свои божественные свойства и действия вплоть до последних сущностей, а именно и среди камней и трав. Ибо некоторые имеют очистительную силу, а некоторые — владеющую, как яхонт и аметист [196]. Подобное этому наблюдаем и у животных и их частей. Так же среди душ и разумов — познай силу и действие: некоторые — уподобляющие, некоторые — созидающие, некоторые — очистительные. Эти и подобные роды наблюдаются у камней неодушевленными, у растений — одушевленными, у животных — стремящимися, у душ — логическими, у разумов — разумными, а у высших сущностей, единиц,— единичными и сверхсущими.

ГЛАВА 147

[О СХОДСТВЕ НАЧАЛА И КОНЦА]

«Завершения всех божественных вращений уподобляются их собственным началам, удерживая в себе [этим] безначальный и нескончаемый круг».

Совершенство данной мысли в следующем: самые далекие концы возникших вечно возвращаются к своим началам. Ибо, подобно тому как начала возвращаются к единому, так же и самые отдаленные концы направляют обратно свои действия к своим началам. Ибо они воспринимают вечную сферу благодаря обратному вращению.

ГЛАВА 148

[О СХОДСТВЕ НАЧАЛ]

«Всякая вершина божественных устроений уподобляется началам расположенным выше». Говоря так, философ определяет, что всякая вершина уподобляется своему началу. Ибо, подобно тому как благодаря сходству они сливаются с высшим для всех единичностей единым, таким же образом самые отдаленные в ряду сливаются с главными в своем ряду и с началами разряда монад.

ГЛАВА 149

[О ВНУТРЕННЕМ ЕДИНСТВЕ РЯДОВ]

«Всякий божественный разряд объединяется с самим собой трояко: своей вершиной, серединой звена и завершением».

Это надо познать, созерцающий, следующим образом: вершинной сущностью и потенцией считай главу ряда и начало, которое предоставляет всякому ряду существование и силу. Ибо благодаря ему имеет всякий протяженный ряд: во-первых, существование, затем — силу и специфику свойств, а промежуточное звено имеет сущность и действие, чтобы свыше нисходящую обожествленность и силу передать последующим и в свою очередь последующие вознести к первым сходственной силой. А конец имеет потенцию, чтобы возвращаться сферообразно к первым и к своим началам. Поэтому всякая сфера становится единой через подобие возвращения и сущностного стремления назад.

ГЛАВА 150

[ОБ ОГРАНИЧЕННОСТИ ПРИЧИНЕННОГО]

«Все эманирующее в божественном ряду не в состоянии в себя впитать все потенции своего производителя».

Слышишь, познающий! Философ говорит, что каждое и всякое не в состоянии уместить в себе силу и действие своего производителя. Ибо причиненные не обладают способностью вместить в себя силы причин, не обладают ни единично, ни все вместе, так как высшее существование производителя и причины остается выше возникших и причиненных. Потому что всякая причина окружает от нее происшедшие, а возникшие не в состоянии объять всю силу и действие причины и производителя.

ГЛАВА 151

[ОБ ОТЦОВСКИХ И МАТЕРИНСКИХ ИСТОЧНИКАХ]

«Все отчее в божественном перводейственно и в разряде блага управляет всяким божественным устроением».

Это положение разъясняет и делает для нас *дадухиа*[197]

что имеются два первых божественных источника богов: отцовский, который называем первым пределом, и, далее, материнский, который является первой беспредельностью и причиной многостороннего умножения. Ибо беспредельная сила является производителем множественности, а первый предел является вечно объединяющим, уподобляющим единице и оформляющим. То же самое найдешь среди чисел, если тебе дано понимание математики.

Но мы этого вопроса коснемся мимоходом. Ибо эта отцовская сущность произошла раньше всех от Отца всего, чтобы украсить все монады единичностей и богов, ибо она всем дает предел, и делает едиными, и обособляет, закладывает в них творческую силу. Ибо отцовская причина предоставляет [способность быть] причиной и силу рождаемости всем ей последующим. И эта отцовская сила и действие делают последующих образами высшего, даже первичности, Отца. Об этом имеются весьма обстоятельные богословские доказательства.

ГЛАВА 152

[О ДВОИЧНОСТИ И ТРОИЧНОСТИ]

«Все породительное в богах эманирует сообразно беспредельности божественной силы».

Вникни, изучающий, что беспредельная сила умножает все, рождает все, производит всякое разнообразие. Это весьма ясно наблюдается среди числовых строений. Ибо двоичность всегда является причиной беспредельности, а троичность всегда [является] причиной предела, как доказал Пифагор, а отцовские и материнские начала наблюдаются сперва в единичных числах, а затем — в разумах, далее — в душах и природах, и затем — во всех устроениях неба, и в сферах, и в четырех качествах, а именно: двух страдательных и двух *драстических*, действенных (например, теплота и холод являются действенными и изменяющими качествами, а влажность и сухость — изменяющимися и женскими). И где бы ни наблюдались владеющие потенцией и действием, включая травы и камни, [они это имеют] благодаря тем двум силам [отцовской и материнской], простирающимся от Отца первичных до последних [сущих].

ГЛАВА 153

[О СОВЕРШЕННОМ]

«Всякое совершенное в божественных является причиной божественного совершенства». Эта теория говорит, что иными являются совершенства душ, как душ, а иными разумов, как разумов, и иными являются совершенства сверхсущих единичностей и богов. Ибо совершенство божеств и единичностей находится выше всякого совершенства, ибо благодаря высшему совершенству и высшему божеству украшается и делается совершенным совершенство единичностей. Через вечное совершенство возвращающихся родов сверхсущие единичности вечно возвращаются к началам единичностей и к высшему единому.

ГЛАВА 154

[О РАЗДЕЛЕНИИ СВОЙСТВ]

«Все охранительное в божественных оберегает все в своем разряде».

В великой богословской [теории] доказал Сократ, что иным является род находящихся в единичностях и богах, который неразлагающейся чистотой без смешения сохраняет свойства каждого, создает каждое и упрочивает в своих свойствах.

И далее, иным является тот род, который обратно вращает самые дальние концы к своим началам и отцам. И многие подобные этому примеры наблюдаются в великих богословских [теориях] о различии свойств единичностей и богов.

ГЛАВА 155

[О ЖИВОРОДЯЩЕЙ И ПОРОЖДАЮЩЕЙ СИЛАХ]

«Всякая живородящая сила в божественных рядах есть порождающая причина, но не всякий порождающий разряд живородящ».

Здесь философ отделяет порождающую силу от живородящей и доказывает, что порождающая сила выше живородящей. Ибо то, что является силой, порождающей жизнь, окружено порождающей силой, но живородящая сила не содержит всякую порождающую силу. Ибо имеются многие

[явления], которым свойственна способность рождения, но сами они не являются живыми. Например, деревья и травы. В исторических описаниях говорится также о рождающих камнях и так далее. Ибо земля, вода, воздух и великий Гефест имеют порождающую силу [198]. Но когда [их] называют животными, это неправильно. Так что порождающая сила больше жизненной, и она ближе к своим началам.

ГЛАВА 156

[ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ И ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ РАЗРЯДЫ]

«Всякая причина чистоты содержится в охранительном разряде, а не наоборот».

Здесь философ сравнивает охранительную силу и причину с очистительной и наиболее всеобщим из начал признает охранительную силу, как причину большего и объемлющего саму очистительную причину. Ибо, как изучали, некоторые являются причинами, а некоторые — причинами причин. И в данном случае то же самое, а именно: охранительная причина выше причины очистительной, так как благодаря охранительной причине все разряды сил сохраняются в своем свойстве.

ГЛАВА 157

[О РАЗЛИЧИИ НАЧАЛ И ПРИЧИН]

«Всякая отчая причина всему предоставляет бытие и производит существование сущего, и всякая творческая причина создает формы составных».

Эта глава покажется неясной и нерасполагающей [к себе] из-за обилия доказуемого, так как отделяет друг от друга всякое начало и причину, чтобы знать, какие являются родами и причинами рядов, и чтобы отличить их от других. И далее, некоторые причины в началах являются всеобщими причинами, а некоторые — причинами меньших [явлений] и менее значительны своей причинностью и сущностностью. Это, например, [с одной стороны], отчая сила и причина, [а с другой] — творческая. Философ говорит, что отчая причина является более высокой и более общей, чем творческая причина, ибо отчая простирает свое действие вплоть до простого бытия, которое оно создает из ничего [199], а творческая причина простирается до состав-

ленных и оформленных. И прими к сведению, что в началах дальше простирающихся причина более подобна единому и более близка к началу всего, и дальше распространяет свою сущностную силу [200]. Ибо сущности подчиняют имеющих роды, а сущее распространяется до [простого] бытия. Поэтому причина, распространяющаяся до [простого] бытия, есть бо́льшая и высшая причина по сравнению с причиной сущности и рода. Ибо всякая сущность и род получают составление и таким образом превращаются в форму и объемлются границей. А просто бытие получает лишь существование от небытия, но все же остается выше всякого родового предела. И как [просто] бытие выше сущности, так и отчая причина выше творческой причины.

ГЛАВА 158

[О ВОЗВОДЯЩЕЙ ПРИЧИНЕ]

«Всякая возводящая причина в божественных числах отличается от очистительного и возвращающего родов».

Философ говорит, что возводящая сила выше очистительных и обратно возвращающих, потому что очистительная потенция неразлагаемо сдерживает в самой себе свойство каждого рода единичностей и божеств, а обратно возвращающая возвращает к самой себе, чтобы созерцать свое бытие. А возводящая сила возводит низшие причины до высших причин, вплоть до самой цели сущих, и распространяет свои действия среди всех и за пределами сверхсущих. Ибо эти силы распространяются вплоть до трав и камней.

ГЛАВА 159

[О ПЕРВОМ ПРЕДЕЛЕ И ПЕРВОЙ БЕСПРЕДЕЛЬНОСТИ]

«Всякий разряд божественных чисел происходит от первых начал: от первого предела и первой беспредельности».

Многократно трактовалось, что до возникновения всяких единичностей были порождены две главы единичностей: первый предел и первая беспредельность. В двух этих [категориях] находит свое начало божественный ряд единичностей и распространяется [их сила] на все сущее. Во-первых, именно соединением создают они украшение

истинно сущего и утверждают его исключительным сущим и первой сущностью и, во-вторых, украшают всякую вечность и всякую сферу разумов и разумных, сущности души и природы, и среди всякого телесного проявляют свою силу и действие. Но некоторым [вещам] в большей мере передается качество предела, а некоторым — качество беспредельного: качество предела передается через оформление и отчее, а качество беспредельности — через многократное, до бесконечности умножение и способность рождения.

ГЛАВА 160

[О КОСМОСЕ ИСТИННО СУЩЕГО]

«Всякий божественный разум един по виду и совершенен. И есть первый разум, производящий из себя другие разумы».

Это положение разъясняет нам строй истинно сущего. Ибо вначале существует разум и производит всякое разумное строение, и, как первое сущее, он есть бог для всего сущего, так как в нем образовались все сверхсущие числа и единичности и первые образы того единого, превысшего даже над единичностью. И этот первый источник украсили и оформили, как образ и как агалму высшего божества. Ибо сплетение истинно сущего божественно сияет, говорит Сократ, и в самом себе несет все устроение и всю красоту, как источник благости. И призывает Сократ всех вожделеть к благу, призывает всех, объятых ленью по отношению к строю благ душ, дабы вожделение их было там, где все благо и первое устроение, и сверхразумное солнце. Ибо устроение истинно сущего является небом всякого сущего и всех сущностей. Раз устроение это — от единого, не удивляется тому, как говорил великий Парменид Сократу.

ГЛАВА 161

[О СВОЙСТВАХ ИСТИННО СУЩЕГО]

«Всякое истинно сущее, зависящее от божественных чисел, является божественно умопостигаемым и непричастным».

Здесь [философ] украшение истинно сущего ставит выше всякой последующей разумности. Ибо все украшается им двояко: во-первых, оно предоставляет бытийное существование; во-вторых, [предоставляет] род разумных сущностей. Само же истинно сущее возвышается как бог над всяким разумным, а именно: над вечной и жизненной сущностью, а также над всякими обособленными разумами. Оно распространяет свое действие на всякое возникшее в виде сущего и все делает существующим, все украшает, всему предоставляет силу и красоту, будучи само первым украшением и первой красотой.

ГЛАВА 162

[О СКРЫТЫХ СВОЙСТВАХ ВЫСШИХ СУЩИХ]

«Всякое множество единиц, освещающее истинно сущее, скрыто и умопостигаемо».

Здесь [философ], разграничивая скрытые свойства высших, говорит, что свойства их находятся выше строения сущих, но познаются по свойствам и природе последующих и причастных явлений. Ибо непостижимость тех сверхсущих чисел проявляется сперва среди истинно сущего, но в скрытом виде, потому что единичным и скрытым является украшение истинно сущего. Особенно же проявляются они скрыто в сущности вечного и в сущности живого в себе, а также в обособлении разумных. А в душе и в душах [непостижимость всевысших сущностей] выявляется еще больше. И далее, яснее всего это проявляется в сферическом небе: так как через приобщение последующих познаются свойства первых и причин, ибо непосредственно каждая из них является непознаваемой и непостижимой, потому что эти сверхблаженные сверхсущие числа и отцы отображают высшую непостижимость.

И далее познай, познающий! Единицы положены в качестве *ноэтоса* истинно сущего, т. е. они являются предметом познания, [а в свою очередь] истинно сущее является *ноэтосом*, т. е. предметом познания, вечного бытия и жизни в себе. А жизнь в себе и вечность являются *ноэтосом* разумных сил всех частичных тел, как Кроноса, Зевса, Реи и всех остальных разумных сущностей. И далее, душа [является] познающей, а Кронос и великий Зевс — предметом познания. И далее, всеобщая природа и небо [являются] познающими, а украшение душевного неба

является предметом познания. И так этот закон распространяется вплоть до последних [явлений].

ГЛАВА 163

[ОБ ОТНОШЕНИИ ИСТИННО СУЩЕГО К ЕДИНИЧНОСТЯМ]

«Всякое множество единичностей, которому причастен первый не допускающий причастности себе разум, является умопостигаемым».

Этим философ дополняет вышеизложенные положения, и [это последнее положение] является как бы благом среди [других] учений. [Философ] говорит, что, как истинно сущее имеет отношение к единичностям, ибо оно вечно созерцает их и обожествляется через них, так и всякие последующие сущности зависят от сияния и силы истинно сущего, которое является небом всех разумов и сущих.

ГЛАВА 164

[О ЕДИНИЧНОСТЯХ, ПРИОБЩЕННЫХ К ПЕРВИЧНОМУ]

«Всякое множество единичностей, приобщенное к первичной и всеобщей душе, выше космоса».

Вникни в детали этих двух глав, ибо их смысл весьма *грифос* распознаваем и затемнен, но мы призовем [на помощь] всеобщего Гермеса. Эти теории говорят нам, что благодаря высшим божественным единичностям передаются и производятся остальные последующие единичности как излучения того сверхсущего света и солнца единичностей: одни возникают среди истинно сущего, а некоторые среди остальных частичных разумов, каковы вечность и жизнь в себе. И далее, другие являются возникшими среди всеобщей души как семена и отпрыски тех сверхсущих единичностей. Но единичности, которые производит всеобщая и непричастная душа, находятся выше украшений самого истинно сущего, ибо являются простыми, как [создания] неприобщенной и простой души. Но по содержанию единичности отличаются друг от друга, ибо единичности, излученные в истинно сущем, и являются более божественными, как и бытие истинно сущего. И далее, распространяются от последующего к последующему, и создают сущности, и украшают все, и как среди сущности, так и во вложенных в эту сущность единичностях созерцаются

высшее и низшее качества. Но этот закон изучи точно, чтобы не запутаться в познаваемых [явлениях].

ГЛАВА 165

[О ПРИЧАСТНОСТИ ТЕЛ ЕДИНИЧНОСТЯМ]

«Всякое множество единичностей, которому причастно какое-нибудь чувственное тело, внутримировое, ибо оно освещает части космоса земных явлений».

Положение данной главы освещает нам предмет познания. Философ говорит, что через подобные себе предстают единообразные единичности и божества. Ибо главные единичности через находящиеся в них семена овладевают разумом истинно сущего, а остальные разумы освещаются ими через истинно сущее, а душе боги и единичности предстают через разум, а небесным телам они предстают через разум и душу, и благодаря этому [эти тела] уподобляются богу, ибо небо имеет движение и жизнь благодаря душе; далее, благодаря разуму они пребывают в одном и том же порядке и устроении, и *дадухиа* молниями [201] становятся едиными и связываются через единое, и они как бы единый бог и правят четырьмя стихиями и тленной природой всего. Ибо от кого же происходить силе управления, как не от того превысшего над единичностью единого.

ГЛАВА 166

[О ТРЕХ ВИДАХ ПРИЧАСТНОСТИ]

«Всякий разум или допускает причастности себе, или не допускает ее». Это положение говорит нам, что разум делится на три вида: [он является, во-первых,] не допускающим причастности себе, каким является истинно сущее, ибо оно непричащаемо как первый разум и первое сущее. Что же касается допускающего причастность себе, оно делится со своей стороны на два вида: на причащаемый всеобщей душой или превысшими над телами душами и на причащаемый телами через посредство души, ибо приобщается и это небо, и все звезды и сферы, так как являются душевными и разумными. И далее, когда к первому разуму приобщается космос, он приобщается через частичный разум, ибо через подобие — всякая эманация бестелесных.

ГЛАВА 167

[О ПОЗНАНИИ СВОЕЙ САМОСТИ]

«Всякий разум мыслит свою самость. Но первейший [разум] мыслит только свою самость».

Здесь надлежит нам сделать понятной для нас всю тонкость и разнообразие разума. Слушай, что всякий разум действует в трех видах: либо равно себе и является лишь разумом, ибо соответственно своей сущности имеет он и свое действие, либо, далее, он познает и последующие за собой, и [этим] его действие хуже, чем его сущность; либо, далее, он познает свои первые причины, и его познание лучше его самости, так как, пребывая в своих *ноэтосах*, предметах познания, он лучше познает и свою самость и является [одновременно] и разумом, и разумеемым, так как всякое разумеемое лучше разумеющего. Ибо всякое знание через начала и причины божественнее открывает и свои свойства и свойства последующих. Ибо познание причины является познанием от высшего, познанием, превосходящим свою собственную самость. Но это усматривается в двух видах: [во-первых,] знать свою причину — значит знать ее как превысшую и объемлющую познающего; во-вторых, это значит свою самость знать в своей причине, т. е. существующую как равную ей. Ибо всякое лучшее знание — это знание начальных причин.

ГЛАВА 168

[О САМОПОЗНАНИИ]

«Всякий разум действием знает, что он познает».

Узри, познающий, что лишь разуму свойственно уразумение уразумеваемого. Ибо он вечно познает, что познает познаваемое. И оба у него одновременно: и познание, и познание познавания. И разумное вечно заключает в себе и познаваемое, и знание о своем действии, что оно есть познание.

ГЛАВА 169

[О САМОПОЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ]

«Всякий разум имеет и сущность, и потенцию, и энергию свои».

Пойми, познающий, необычайные положения! [Философ] говорит, что сущность, и сила, и действие в разуме сочетались с вечностью [своей] неподвижностью. Ибо все пребывающее в вечности, если пребывает всецело, неподвижно. Так как ни потенция его не подвергается ни прибавлению, ни убавлению, ни действие его не составляется из прибавлений, а пребывает оно в своей тождественности и действует по отношению к себе, и созерцает себя. Ибо в самом себе содержит оно всякое познаваемое, и, познавая свою самость, познает все, а, познав свою самость, познало свое познаваемое. И поэтому не являются разными познающий и познаваемое, а познающий есть познаваемое, и познаваемое есть познающий. А между познаваемым и познающим находится сама его сущность.

Всмотрись! Философ говорит, что при познании мы имеем троякое: познающий, познаваемое и между ними — разум. При познании же разумов в себе дело обстоит не так, ибо такое познание само является и познающим, и познаваемым и не расчленяется, как это имеет место при познании душой, которое трояко. А ты, познающий, посмотри, как здесь составлены доказательства.

ГЛАВА 170

[О ПОЗНАНИИ РАЗУМОМ И ДУШОЙ]

«Всякий разум познает все сразу. При этом не допускающий причастности себе и первый разум познает все просто».

Это положение говорит, что так как всякий разум в вечном утвердил как свою сущность, так и действие, то он познает не через прибавление и последовательно, а в единстве, т. е. одновременно по отношению ко всему, а не как сущность души — последовательно, усматривая первое и последующее, прошедшее и будущее. Познающий же в этой сфере подобно душе связан с движением, ибо сущность души в вечном движении познает все, это же означает движение познания от этого к тому и от последующего к дальнейшему. А разуму в неподвижности и вечности даны

и его сущность, и его действие, и он все познает единообразно и невременно, а не переходя от этого познаваемого к тому, как делает душа при познании, протекающем во времени. Всеобщий же разум познает всеобщее познаваемое соответственно своей сущности, а частичные разумы познают частично, как то и соответствует их сущности.

ГЛАВА 171

[О ВОЗВРАЩЕНИИ К СЕБЕ]

«Всякий разум является неделимой сущностью».

Слушай, что всякое не имеющее величины, т. е. то, что не имеет никакой телесной величины, является бестелесным и неподвижным. Ибо как же может двигаться то, что совершенно лишено величины и не объемлется пространством? Но совершенно лишенное величины и неподвижное нераздельно. Ибо всякое раздельное или является множественностью, как числа, или величиной, как *онкос* [202], масса, или действием, как душа. Ибо действие души отличается и отделяется от своей сущности, как созданное во времени и движимое, как действующее во времени и подвижное. А бестелесность сущности показывает ее возвращение к самой себе. Ибо все способное всецело возвратиться к самому себе, создавая [при этом] сферу, является бестелесным; сферообразное движение к самому себе характерно и для неба, как подражающего душе и разуму, но это подражание неполное, ибо оно не может обратно приобщать к себе все свои части. А всякое нетелесное полностью возвращается к себе во всех своих частях, и [в нем] нет ничего, что не обладало бы уделом возвращения. А вечность разума выявляется в том, что вместе с сущностью ему присуще и действие. Ибо какую имеет сущность, такое имеет и действие подобно Солнцу, имеющему при себе свои лучи. А соединение в нем множества делает познаваемым соединение сверхсущих единичностей.

ГЛАВА 172

[О ДВОЯКОМ ПОРОЖДЕНИИ]

«Всякий разум в первую очередь является вечным и производит неизменных по своей сущности».

Таково это положение. [Философ] говорит, что разум как неподвижный и вечный по своей сущности и по своему действию производит неподвижные по нетленности сущности, бессмертные и вечные, [производит он все это] как неподвижная и в вечности установленная причина. А подвижные и порождающие порождают и производят подвижные.

ГЛАВА 173

[О ТРЕХ АСПЕКТАХ РАЗУМА]

«Всякий разум разумен как в отношении того, что первичнее его, так и в отношении того, что является последующим».

Всякий разум, как говорят созерцания, дается в трех видах: или приобщением к своим началам и превосходящим себя, или соответственно своей сущности и в своей самости, или по отношению к худшим как причина, их порождающая, и как причина в причиненных.

ГЛАВА 174

[О РАЗУМЕ И ЕГО СОЗДАНИЯХ]

«Всякий разум через разумение производит последующих, и созданное заключается в разумении, а разумение — в созданном».

Это надо понять так: познать — значит создать и создать — значит познать. Ни познавание не является недейственным, ни созданное не является непознаваемым. Ибо сущностными являются создания и познания разума. И они в своих познаниях тождественны. И [разум] производит [создание], как сущее [производит] сущих, ибо отцом и творцом всего, имеющего форму, является разум, потому что всякое познавание [распространяет свою деятельность] вплоть до видов и превращенных в виды. Что касается не подчиненных видам, то [разум] не способен их познать: некоторых — как высших, а некоторых — как низших — из-за неимения формы [203].

ГЛАВА 175

[О ПРИОБЩЕННОСТИ К РАЗУМУ]

«Ко всякому разуму первично причастно то, что разумно одновременно и сущностью, и действием».

Следует познать, что те, которые получили сущность и действие одновременно, прежде всего являются взаимно приобщаемыми, как все разумности. А всеобщая душа, имея свое действие во времени, все же вечно тождественно испытывает действие своих разумных родов и радуется, взирая на них, которые, как принадлежащие душе, хотя пребывают во времени, но непреходящи [благодаря своей] вечности. И далее, душа неба созерцает находящихся в истинно сущем и единообразных богов и солнц посредством частичного разума и всеобщей души. Душа, иногда разумеющая, иногда нет, непосредственно не может быть причастна ни всеобщей душе, ни частичному разуму, а соединяется с ними через посредствующие звенья, как душа Зевса [приобщается] к сферам Зевса через возводящие силы, а также [душа] Кроноса — через силы вращения Кроноса. И этот закон соблюдается всюду.

ГЛАВА 176

[О НЕСЛИТНОМ СОЕДИНЕНИИ]

«Все разумные роды находятся друг в друге и каждый в самом себе».

Это весьма глубокое положение познай, созерцающий. Ибо разумные роды соединены и как бы составляют одно в разумной утробе. Ибо как в утробе род семени тождествен [себе], пока частицы [семени] не начинают отделяться благодаря действию творческого логоса, так и в единице тождественны роды всех чисел, ибо откуда [происходят] числа, как не от высшей причинной силы единого. Подобно этому в разуме и разумных строениях [находится] множество всех родов. А неслитность их соединения делает ясной обособленная отделимость приобщающихся. Ибо откуда же последующие получили разделение своих свойств, если не от начал и причин, так как последующие своеобразность получают от первых причин. Поэтому среди первых отцов и начал находятся свойства всех родов.

ГЛАВА 177

[РАЗУМ—СУММА РОДОВ]

«Всякий разум есть сумма родов, но один охватывает более цельные роды, а другой — частичные».

Все эти положения говорят нам, что некоторые из разумов являются цельными и высшими, а некоторые — частичными и низшими. Но высшие и более всеобщие дальше распространяют свои начала вплоть до предельных [явлений] и охватывают большее количество родов и сущностей, а более низшие и более частичные являются причинами меньшего количества родов и обнимают их. Ибо низшие более множественны, а силой — более незначительны, а высшие количественно менее множественны, но превышностью силы значительнее, так как более походят на самое высшее. Но ты, услышав о высшем или низшем, не представляй их пространственно и не приписывай бестелесным и непротяженным *онкоса* и протяженности, а пойми лишь как способности сущностей, сил, а еще более — действенности.

ГЛАВА 178

[О РАЗУМНОМ РОДЕ]

«Всякий разумный род способен давать существование вечным [вещам]».

Выше были переданы эти взгляды, но ты и здесь изучи, что всякий разумный род производит вечные по роду, как, например, душу и сущность бессмертных тел, скажем Аполлона и Гермеса и других, сродных с ними. Ибо неподвижное, как пребывающее в вечности и действием, и сущностью явление, неподвижно имеет в самом себе роды.

ГЛАВА 179

[О РАЗУМНОМ ЧИСЛЕ]

«Всякое разумное число ограниченно».

Теперь, доказывая эту теорию, философ говорит, что разумные числа не являются неограниченными, потому что по сравнению с последующими более близки к высшему единому, а более близкие к единому — более единообраз-

ны; и более единообразные по [своей] множественности меньше, чем последующие. Но где созерцаются большие и меньшие, там отсутствие числа и безграничность не имеют места [204].

ГЛАВА 180

[О ЦЕЛОМ]

«Всякий разум, поскольку он состоит из частей [205], есть целое». Видишь, познающий, сколькими путями дали мы определение целостности в вышеприведенных главах [206]? Мы дали троякое определение.

Во-первых, целостность существует раньше частей, и эта целостность, возвышающаяся над частями, находится среди единичностей и богов.

Другая целостность составлена из частей, и поставь ее среди сущностей истинно сущего, ибо благодаря частям составлена целостность истинно сущего, как сказано выше в доказательствах, ведь ничего не может избавиться от частей вообще.

Далее, есть и иная целостность, находящаяся в частях, которую определили как существующую многообразно, что найдешь в своем месте. Но ты эту целостность, которая находится в частях, пойми как целостность частичных разумов. А целостность истинно сущего включает в себя всякую частичную целостность. А эту самую целостность истинно сущего включает в себя целостность, существующая раньше частей, ибо она высшая, и единяющей является целостность единичностей и единого.

ГЛАВА 181

[О ДОПУСКАЮЩЕМ ПРИЧАСТНОСТЬ СЕБЕ РАЗУМЕ]

«Всякий допускающий причастность себе разум является или божественным, как соединившийся божественным, или только разумным».

Здесь [философ] различает созерцания и созерцаемые разумы. Ибо во всяком ряду, говорит он, неприобщенные и первичные являются более божественными и высшими, подобно тому как истинно сущее является главой ряда и первичным разумом, обожествленным и составленным единичностями, излученным ими как совершенно божест-

венными. И поэтому [он] называл богом-разумом первый разум, которого слово возвеличило как истинно сущее. А через него возникшими называет срединные разумы, как вечности и жизни в себе, и, далее, последовательно, возникшими разумами называет все остальные [разумы] вплоть до разума разумного, где наблюдаются разумный Аполлон и Кронос, и Рея, и Зевс, которые созерцают небо разумов, истинно сущее и благодаря ему делаются богами.

Поэтому теперь вникни, что разум, являющийся предметом познания всего, есть истинно сущее, а все последующие благодаря истинно сущему являются разумными и наполненными его сиянием. Но некоторые — непосредственно, а некоторые — через срединных и так далее вплоть до последних. Но знай, что первичные и главы рядов являются подобиями и образами своих высших, как и истинно сущее является подобием бога. И далее, первая душа подобна разуму. И далее, первая телесность подобна душе и разуму. А из срединных некоторые похожи на первые, а некоторые — на последующие, чтобы продвижение и приобщение устроения сущностей происходили благодаря сходству.

ГЛАВА 182

[О БОЖЕСТВЕННОМ РАЗУМЕ]

«Всякому божественному разуму, допускающему причастность себе, причастны божественные души».

Это положение в вышеприведенных главах было разъяснено, где сказано, что первые в рядах, приобщенные к возвышающим над рядами, являются им подобными, и теперь говорит [философ], что первая душа подобна божественному разуму. Ибо благодаря разуму душа приобщается к единичностям, а единое, посеянное благодаря божественным единичностям во всеобщей и первичной душе, соприкасает первичную душу с божественным разумом.

ГЛАВА 183

[О МЕНЯЮЩЕЙСЯ ДУШЕ]

«Ко всякому разуму, допускающему каким-либо образом причастность себе и являющемуся только разумеющим, приобщаются души, которые не являются ни боже-

ственными, ни подверженными чередованию уразумения с неразумением».

Слышишь, что иным является разум разумности, как нечто высшее, а иным — разумеющий? И далее, души делятся на божественные, которые слились с разумами и единичностями. И далее, есть иные души, меняющиеся, [они] иногда разумеют, а иногда подвержены неразумению. И далее идут средние между ними души, которые не являются ни первыми, ни божественными, ни меняющимися. Поэтому [философ] о них говорил, что они приобщены разумению, а не разуму, ибо иное — разумение и иное — разум.

ГЛАВА 184

[О ДУШЕ]

«Всякая душа является или божественной, или изменяющейся от разумения к неразумению, или средней между ними».

Закончив свои рассуждения о разумах, [философ], установивший три группы разумов (божественный разум, разум лишь в себе и разумная сущность), в дальнейшем в отношении души придерживается того же порядка, ибо он говорит, что божественная душа является всеобщей, первичной и связанной с разумностью и божественностью и что она совершенно подобна богу и разуму. И далее, есть меняющаяся наша душа, связанная иногда с уразумением, а иногда с неразумением, как бы отвергая разумение. А между этими имеется иная, средняя душа, навечно связанная с разумом, неменяющаяся, каковы души Солнца и остальных сущностей, подобных ему.

ГЛАВА 185

[О ДУШАХ]

«Все божественные души являются богами душевно, а все причастные к божественным разумам суть вечные спутники божеств, а все подверженные изменению только иногда являются спутниками божеств».

В данном, весьма содержательном, положении [философа] говорится о том, что имеются божественные души, вечно связанные с разумом и единичностями. И да-

лее, имеются души, слившиеся лишь с разумами, но вечно сопутствующие божественным душам (как, например, души неба и всего небесного). С другой стороны, есть души, которые иногда сопутствуют божественным душам, каковы человеческие души.

ГЛАВА 186

[ОБ ОТДЕЛИМОСТИ ДУШИ ОТ ТЕЛА]

«Всякая душа является бестелесной сущностью и отделима от тел» [206a].

Это положение совершенно отмежевывает душу от телесных сущностей и родов и полагает ее как состоящую целиком из бестелесных частей. [Философ] говорит, что так как душа является обратно возвращающейся к самой себе, то она бестелесна, ибо всякая бестелесная сущность возвращается к себе. А что же значит возвращаться к себе? Это значит познать свою сущность и самость. Ибо душа ищет свою сущность и находит ее в двух видах: или в своей причине, или в самой себе. Но [душа], находящаяся в причинах, является лучшей, чем душа, находящаяся в самой себе, ибо всякое знание доказательств является знанием причин и первоначал. А тела самим своим существованием не интересуются своим бытием и не возвращаются к себе. Но если [тело] возвращается к себе, то [лишь] благодаря душе и разуму, как эта обожествленная сфера неба; и далее, [душа] не является так же неотделимой от тел, как энтелехия Стагирита, о чем в первых схолиях было подробно изложено.

ГЛАВА 187

[О НЕТЛЕННОЙ ДУШЕ]

«Всякая душа непреходяща и нетленна».

Изучи: сущность души всецело выше последующих и меняющихся страстей, ибо не благодаря телесным элементам составлено бытие души и также не благодаря телесной качественности [душа] претерпевает что-либо и изменяется, как все это наблюдается среди составленных.

Ибо она совершенно неспособна в какой-либо мере освоить телесный аффект. Ибо если в какой-либо мере принимает она рассеянный вид чувственного, то ей достается в удел полное уничтожение своей сущности. Ибо в какой мере что-либо само подчиняет свою самость своим чувствам, в такой же мере овладевает им полная изменяемость и разложение, как это созерцается в отношении тела животных. И далее, [души] не нуждаются в субстратах в отличие от аристотелевских энтелехий, а находятся выше страстей, подверженных разложению и изменению.

ГЛАВА 188

[ЖИВОЕ И ЖИЗНЬ]

«Всякая душа есть жизнь и живое, ибо в чем присутствует душа, то по необходимости живет».

Изучи это положение о том, что душа является причиной и источником жизни, и где проявляется, там или оживляет, или она как бы предоставляет лишь *индалмы,* что не является полной жизнью, как растение и все подобное этому. Ибо индалмы — не свойства души, а как бы тень и остаток ее самости. И далее, живое и жизнь — не одно и то же. Ибо живое приобщением к жизни делается лишь жизненным, и не возвращается к себе, и не ищет свои свойства и свою сущность. А жизнь является возвращающимся к себе и ищущей свою сущность, которая и есть душа.

ГЛАВА 189

[О САМОДОВЛЕНИИ ДУШИ]

«Всякая душа живая сама по себе».

Эти положения присовокупим к вышерассмотренным. [Философ] говорит, что душа не предопределенно и не преднамеренно делает жизнеспособными те явления, которые получили жизненность, а проявляется в приспособленных телах и делает их жизненными. Но если исследуешь причину приспособленности тел, найдешь, что притягательная сила действия звезд подобно гончару создает тела и вкладывает в них приспособленность с тем, чтобы в них проявились силы жизненности или сама словесная душа, т. е. человеческая.

ГЛАВА 190

[СУЩНОСТЬ ДУШИ]

«Всякая душа является средним между неделимым и теми, которые делимы в телах».

Этой теории посвящена специальная книга, т. е. *монобиблос* [207]. Но мы теперь мимоходом коснемся этого вопроса. Всякая сфера разумных и разумеющих сущностей является во всех отношениях неделимым и единым космосом, потому что одновременно получает сущность и действие, и является совершенно единым, как первый образ и первое составление того возвышенного над родами. А что касается телесных устроений, они являются бесконечно рассеивающимися и делимыми и постоянно изменяющимися и разлагающимися. Поэтому следует, чтобы как в музыкальных построениях все друг к другу приобщались благодаря средним, чтобы построение было неразложимым и вечным, как построен космос лучшим мастером гармонии богом. Поэтому необходимо, чтобы средние неподобностью были похожи на оба крайних [члена] и соединяли и украшали обе неподобные сущности и приобщали совершенно непричастные [явления]. Но что собой представляет среднее, это исследовано и доказано мудрыми. Именно таким является сущность души. Она своей сущностью приобщается к совершенно неделимым. Ибо в вечности душу тоже озаряет бессмертие жизни. А своим действием она расчленяется, так как ее действие убавляется. И всякое душевное, которое не в состоянии сопровождать вечную сущность души, отделяется и отпадает от нее и этим приобщается к видимой и целиком расчленимой природе тел, чтобы существовало устроение и чтобы безусловно проявилась превышность самого́ святого провидения вплоть до последнего [явления].

ГЛАВА 191

[О СУЩНОСТИ И ДЕЙСТВИИ ДУШИ]

«Всякая душа, допускающая причастность себе, сущность имеет вечную, а действие — временное». Это положение философ исследует на основе логических доказательств; и после того как составит доказательства, и с убедительной логичностью докажет, то лишь после этого он

делает заключение, [т. е.] симпеpазму, и говорит, что «всякая душа, причастная к телесности, имеет сущность вечную, а действие — временное». Но ты познай составление этого доказательства.

ГЛАВА 192

[О ДУШЕ И ЕЕ СУЩНОСТИ]

«Всякая душа, допускающая причастность себе, принадлежит к ряду вечно сущих и является первой из рожденного».

Слышишь, что говорит [Прокл]? Он говорит, что душа определяется благодаря своей сущности или своему действию. Если [определяется] благодаря сущности, то имеет свое существование в вечности и неугасаемой жизни, а если благодаря действию, то во времени получает существование. А всякое временное по своей природе находится в текучести и разлагаемости, ибо ничто не является временным, что пребывает в тождественности и бессмертии. И всякое, которое получает предел, получает его через сущность и объемлется своей сущностью как самым высшим и первым [для него], а не через последующие и последнее, каковым является действие. Ибо действие, чем бы оно ни было, следует за своей сущностью. Поэтому душа благодаря своей сущности находит определение в вечности как неуничтожимая и вечная сущность.

ГЛАВА 193

[О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУШИ]

«Всякая душа получает существование непосредственно от разума».

Это положение говорит нам, что душа возникает благодаря неподвижной и вечной причине и она в вечной тождественности получает свое бытие, разум, ибо всякое возникшее из неподвижной причины явление неуничтожимо благодаря бессмертию. Но душа, возвращающаяся к самой себе, возвращается к своей первой сущности. Поэтому в каких бы явлениях ни возникла душа, она, как возвратившаяся к самой себе, делает их разумными.

ГЛАВА 194

[О РОДАХ В ДУШЕ]

«Всякая душа имеет в самой себе все роды».

Слушай, известно, что начала и причины предоставляют возникшим от них то, что они имеют, и так как отцом души является разум, а разум в самом себе имеет всякие роды сущих, то и душе предоставляет он [это свойство], так же как в природе отец предоставляет свое свойство рожденному. Но разум имеет [эти свойства] чище и выше, а душа — как подобает душе и менее значительно. Поэтому и не всякие души одинаково имеют роды сущих. Они иные [в душе] Солнца и иные — Кроноса. И подобно этому различаются сущности.

ГЛАВА 195

[ОБ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ДУШИ]

«Всякая душа есть все сущие: чувственные — в виде образца, разумные — в виде образа».

В этом соответственном познании нуждается душа, чтобы суметь познать сущность разумной души, [а именно]: что такое быть образцом и что собою значит быть образом. Было сказано выше, познающий, что душа по своей сущности представлена между разумным и чувственным и создана благодаря искусному мастеру и рождающему богу, чтобы соединить совершенно нераздельные явления с совершенно раздельными. Поэтому, когда слышишь «разумное» и «высшее разумное», разумей сущность, [т. е.] всеобщую душу, которая все это воспринимает и образом которых является. Ибо все, что разумы и разумные имеют как свою сущность, все то имеет и душа, но сообразно душе и образно, как излученное свыше. И далее, имеет в самой себе образцы всех чувственных явлений, как их первичная причина. Но все явления имеют сообразно душе все в самих себе, некоторые образно, как, например, высшие и разумные, а некоторые — как образцы причины, как источники всего этого чувственного строения.

ГЛАВА 196 [208]

[О ПРИЧАСТНОЙ И НЕПРИЧАСТНОЙ ДУШЕ]

«Всякая душа, допускающая причастность себе, пользуется первичными вечными телами».

Говоря это, философ отличает причастную душу от непричастной: имеется душа, как бы совершенно причастная к телам, поэтому совершенно неотделимая от них, и высшая, как божество всех душ и как совершенно слившаяся с солнцами истинно сущего. И далее, имеется душа, первичным причастная телам, а именно неразлагающимся и вечным, как, например, [тело] всякого устроения и ткани неба, которое вечно. И это оно получает от души, причастной к нему, ибо душа неподвижна по сущности, как имеющая свою сущность среди вечности, и, как неподвижная и неуничтожимая своим присутствием, делает все небесное строение вечным.

ГЛАВА 197

[О ЖИЗНЕННОСТИ И ПОЗНАВАТЕЛЬНОСТИ ДУШИ]

«Всякая душа есть сущность жизненная и познавательная, жизнь сущностная и познавательная и познание — как сущность и жизнь».

Эти воззрения предоставляют познающему глубокие знания. Философ говорит, что посредине между совершенно нераздельными, т. е. разумными, и совершенно разделенными возникло бытие души. Поэтому все в ней находящееся не едино и единообразно, как среди разумной сущности, и не всецело раздельно и оторванно, как это свойственно природе телесных родов, а находится между этими двумя крайностями, как было доказано выше. И в ней соединены и единостановлены всякие роды, но несмешанно и раздельно, что ясно видно из того, что среди души находятся понятия всяких сущих и родов. Но не раздельно и не смешанно, а без смешения душа носит все в самой себе: и жизненность в сущности, и сущность в жизни, и познаваемость в жизни и сущности, и сущность и жизненность в познаваемости. Ибо разумная душа является знающей свое бытие.

ГЛАВА 198

[О РОДАХ И ЧИСЛАХ]

«Все, причастное времени, но движущееся постоянно, измеряется кругооборотами».

Как понять, познающий, это положение? [Философ] говорит, что действие души наделено вечностью времени и эманации, т. е. она меняет роды. Ибо всякая познаваемость души переходит от числа к числу, т. е. от рода к роду. Ибо числа сущностей являются родами, а душа познает от рода к роду. Но не прямолинейно изменяются сущностные числа, а кругообразно и сферично. А душа, пройдя все числа, обратно возвращается к самой себе, и, познавая самое себя, обратно сливается неслитно, как бестелесная сущность бестелесных родов и чисел.

ГЛАВА 199

[О КРУГОВРАЩЕНИИ ДУШИ]

«Всякая внутримировая душа пользуется круговым движением собственной жизни и, откуда начинает, туда же возвращается».

Познающий! Эти воззрения присовокупи к вышерассмотренным. Но под периодом вращения разумей переход от одного рода предмета познания души к другому. Ибо она все разумеет и познает сообразно измеряемости и сущностным числам. И подобным образом возвращается к самой себе и к своей жизненности. Таковыми являются сфера и вращение души.

ГЛАВА 200

[О ДУШЕ И ВРЕМЕНИ]

«Всякая душа измеряется вращениями времени».

Это положение говорит, что последовательность и первичность созерцаются также и во времени, и в движениях. Ибо всеобщее время и движение — [мера] всеобщей души и вечно движимого, а остальные [времена измеряют] частичных — частично, но соразмерно с цельностью.

ГЛАВА 201

[О ТРЕХ ВИДАХ ДУШ]

«Всякая божественная душа имеет троякое действие».

Слушай, познающий, созерцающий разумом, что в пространственном проявлении души различают три вида. Есть душа божественная, связанная с божественным числом. О божественных числах мы узнали в первых главах, что слово определило единичности, как первые образы, как единичности от единого и как боги, [возникшие] из бога сверх одного. Поэтому соединенные с ними души подобны божествам и единичностям, освещают все, и управляют всем, но как души. И далее, имеются другие души, связанные с разумом как разумные, но соразмерно душевной сущности. И далее, имеются иные души, которым достался удел жизни в себе и они делают подвижными те [явления], в которых возникают. Ибо, имея в самих себе силу самодвижения то, в чем представлены, они делают жизненным и самодвижущимся подвижным.

ГЛАВА 202

[БОЖЕСТВЕННАЯ И ЧАСТИЧНАЯ ДУША]

«Всякая душа, которая сопутствует и следует за божествами, является менее значительной, чем единичные числа, но находится выше, чем частичные души».

После того как вращение сферической души [философ] разделил на три вида, он говорит, что всеобщие и высшие души, соединенные с единичностями и благодаря разуму созданные разумными, управляют другими последующими частичными душами и являются божественными по отношению к ним, как то самое божественное число. Они управляют всеми сущими, с которыми связаны и соединены с помощью сияния сверх благого провидения; подобно этому и сами души соединены с божественным числом. И далее он говорит, что частичные непосредственно не могут воспринимать Солнце и познавать божественную душу. Но средними между частичными душами и божественной душой являются другие души, соединенные вечно только с разумом, как души неба, Солнца и остальных светил. Поэтому они есть посредники между высшей божественной душой и душами частичными. И благодаря им приобщаются частичные души к божественной душе.

ГЛАВА 203

[О РАЗНЫХ ПОТЕНЦИЯХ ДУШИ]

«Из всего множества душ божественные души возвышаются [над другими] по своей потенции».

Смысл этой главы говорит нам, что божественные души, как первые, более единообразны и подобны единице и подобны единому, как более близко находящиеся к нему, а последующие по своей силе менее значительны, но больше по числу, ибо разделяются теми, с которыми как с обособленными сферами были слитны.

ГЛАВА 204

[О БОЖЕСТВЕННОЙ ДУШЕ]

«Всякая божественная душа вечно руководит многими душами».

Эти воззрения и подробные сопоставления доказывают следующее: божественная душа руководит всеми, как более близко находящаяся к единому и связанная с единичным числом. Но сперва [она] приобщает и делает божественными души, слившиеся вечно с разумом. Но лишь иногда связанных с разумом она приобщает себе через вечно разумные [души]. Ибо всякое приобщение происходит через похожие вплоть до не похожих в измерении рядов. Об остальном было сказано выше.

ГЛАВА 205

[О ДУШАХ И ИХ НОСИТЕЛЯХ]

«Всякая частичная душа имеет такое же отношение к божественной душе».

Это воззрение говорит нам, что как всеобщая душа отличается по природе от частичной души, подобно этому и носитель [всеобщей души] отличается. Ибо носителем, т. е. *охемой* [209], всеобщей и божественной души является божественное тело неба, а частичных душ — частичные тела. И как носитель по природе отличается от другого носителя, так же [одна] душа [отлична] от другой души. Но всякое различие и носителей, и душ определяется их природой.

ГЛАВА 206

[О ЧАСТИЧНОЙ ДУШЕ]

«Всякая частичная [душа] может снизойти в вечное становление».

Вникни в эти воззрения, ибо философ говорит, что всякая частичная душа имеет силу снизойти в вечное становление.

Что означает «в становление»? То, что все во времени начинается и создается, т. е. является составленным, но всякое во времени созданное является распадающимся. Ибо те явления, которые получают свой источник и начало во времени, по необходимости должны окончиться и уничтожиться. Это мудрыми названо становлением. Всякое же, не созданное во времени, безначально, а всякое безначальное несозданно. Ибо есть временное, имеющее начало в движении и достигшее вечностного измерения, потому что возникает [оно] от подвижных и изменяющихся причин. А сущность души не является созданной во времени, как доказано выше, а [создается] в вечности. Но деятельность [души] находится во времени и измеряется движениями времени, что также всесторонне было доказано в первых главах. А спускается к созиданию и вновь возносится, как говорил Сократ, как птица, лишенная перьев, т. е. *птеророуса* [210]. Это значит, что отпадением от разума [душа] делается неразумным, ибо под перьями подразумевается разум души; и когда через науку и добродетели возвращает свои перья, т. е. разум, то вновь взлетает к отцу душ. Во всем этом нельзя сомневаться, ибо и Моисей то же самое говорит, хотя прибегает к *завесам* [211]

ГЛАВА 207

[О НОСИТЕЛЕ]

«Всякий носитель частичной души создан неподвижной причиной».

Здесь я считаю уместным уделить внимание разбору вопроса о носителе. Ибо говорят, что частичные души вечно имеют *охему*, т. е. носитель, подобный свету так же, как *охема* небесных светил. И этот носитель дан им не только из временной причины, как созданный, ибо всякое созданное происходит от подвижной причины, а всякое, получающее начало своего существования благодаря подвижной [при-

чине], является тленным и изменяющимся. Ибо то, что построено данным движением, разлагается и разрушается другим, противоположным движением. А возникшее благодаря неподвижной причине является нетленным и вечным, как и [в этой сфере] носитель души.

ГЛАВА 208

[О БЕСТЕЛЕСНОСТИ НОСИТЕЛЯ ДУШИ]

«Всякая *охема* частичной души является бестелесной».

[Он] говорит, что, поскольку носитель подлежит страданию и делимости, он не может быть неуязвимым, ибо, что подчиняется становлению, подчиняется целиком и изменяется. Но так как носитель души возникает благодаря неподвижной причине, он является нетленным и вечным. Неподвижной причиной философ считает мощь разума, ибо неподвижным является всякое строение и создание разума, так как среди вечности установлена незыблемость его причин.

ГЛАВА 209

[О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ]

«Носитель всякой частичной души нисходит прибавлением».

[Философ] говорит, что когда лишилась разума душа-Адам [212], то она облачилась в тело, и оно слилось с *охема* души, и благодаря ей сделалось оно жизненным, а эти кожаные *хитоны* стали как бы самой жизнью.

Здесь применимы слова Моисея, который говорит: «Облачился в кожаное одеяние» [213]. Но с началом очищения, т. е. сопричастности [души] разуму и богу, она опять отряхнет с себя свои материальные хитоны, в которые облачила ее неразумность, и взойдет к своему [Отцу].

ГЛАВА 210

[О ФОРМЕ НОСИТЕЛЯ ДУШИ]

«Всякий носитель души, соприродный с ней, вечно имеет ту же самую фигуру и величину».

Это положение говорит нам, что душа имеет вечно одну

и ту же охему потому, что она создается благодаря неподвижной причине души, но разнообразно видится и представляется, так как разнообразно связывается со стихийными и материальными: иногда отображает род и вид одного, а иногда — другого, ибо иначе принимает идолообразные и грубые тела и иначе их создателей. Но когда обретает самое себя и соединяется со своим отцом-разумом, тогда отряхивает с себя все идолообразные тела и, будучи очищенной, возвышается к богу и отцу.

ГЛАВА 211

[НЕРАЗУМНОСТЬ ЧАСТИЧНОЙ ДУШИ]

«Всякая частичная душа, нисходя в становление, нисходит вся целиком».

Это воззрение говорит, что если бы душа была всеобщей и высшей, то вечно бы познавала и не низвергалась бы по неразумности, а имела бы разумные глаза и пребывала бы в вечном блаженстве рая,. т. е. в украшении разумных родов. Ибо там вечная душа созерцает роды и разумные солнца. Но когда что-либо нисходит оттуда, смешивается с идолами и из-за неразумия лишается способности созерцать высшие божественные роды и насладиться соприкосновением и слиянием с разумным и сверхразумным, то тогда нужно спросить его: где ты находишься, Адам [213а], т. е. как отделила тебя неразумность от твоего бога и отца?

ПОСЛЕСЛОВИЕ [214]

Наш творец бог вложил в нас логос внутренний — не внешний, или органический, а как бы внутренний диалог, который мы называем внутренним судом, дабы подобно тому, как вес определяют с помощью весов, а качество золота — с помощью камня [215], взвешивать всякие деяния наших душ, определяя, что в них добродетель и нравственность, учесть в них добро и богоугодное, либо наоборот. И на основании этой способности, вложенной богом-творцом в нашу природу, судятся [наши деяния] и воздается соответственно. И именно этой нашей способностью к суждению господь, создавший природу, уподобил себе человеческую сущность, отделив в нас разумную душу от неразумной. Ибо если деяния творца нашего — бога и составление природного понимать соответственно природе [вещей], то мы увидим, что он дарует нам мощь своей десницы, которая есть Сын, и приобщает нас к силе, от него исходящей, которая есть Дух.

Исходя из этого и из многого [другого], нам надлежит рассудить и в судилище нашей души принять сторону бога, создателя нашего, и подчиниться ему, и [признать лишь] то, что будет помогать нам держать его сторону, считать [его] разумом наших душ и глазом нашего тела. А то, что затемняет дневной свет и разрушает наши разумы, надлежит отбросить, куда бы ни тянуло зло — направо или налево. Ибо тянущее книзу умножается, как это уяснено святыми.

А теперь мы исследовали это и с помощью логоса бога-отца рассмотрели и коснулись этого в настоящей книге молитв, которая подобна страже, защищающей виноградники Христова отца [216], давить которые он придет, верный заветам своим, и каждому из обратившихся к нему с молитвой воздаст он горнее вино. Ибо велено молиться и воздавать всевышнему.

Теперь же поговорим об этом органе душевном. От

него — создание Орфеевой книги [217], и те блага, которые переданы в ней как бы сверх мощного [разума]. Не дивись, что дух первого разума возложил исполнение своих святых дел на [сына] Йессева, которого возжелает он, говоря: «Вот муж по сердцу моему» [218]. И в этом муже и царе возбудил он музыкальную силу его струн, дабы украсился в этой книге путь душ к отцу душ. Здесь пойдет речь о том, как множество столпов стоят как бы обособленно, в то время как все эти столпы связывает один большой краеугольный камень. Таким же образом тот, кто не покинут благами, признает его главой угла и связующим между собой вершины — углы и грани. Под столпами разумей всю благодать и дары, данные мудрости свыше духом святым. Я имею в виду мудрость разума, которой в разное время мы были удостоены либо через Авраама [219], либо через халдейцев, либо через эллинов. Поэтому и учитель нашей церкви — Павел тем же духом святым призывает все эти учения к мудрости божьей. И дерзнем сказать, называя эту великую и превысшую мудрость нашего Христа столпом, что и ее он связал с прочими упомянутыми столпами, и привлек к лучезарности ее свидетельств, как учеников к учителю, и все предыдущие учения, дабы возопили они вместе с ней. Ибо все эти учения как бы тянули душу в высокие сферы, и, наконец, солнце, порожденное Отцом, вознесло ввысь наши людские души даже над этими сферами.

Поэтому мой Орфей [220] видит [проявление] всех этих духовных мудростей либо в муках, принятых за нас, либо в божественном вознесении Отца, либо в отваге его, спасающей души Христовы. Единым светом [он] озаряет эти разумные столпы и соприкасает их вершины со светом божественного логоса.

Что касается [книг] Моисея и последователей его, то в них сосредоточены целиком все пророчества о боге-человеке и о возникновении в будущем его престолов, о старейшем, чем они, ибо сказано: «Огонь перед ним зажжется, и вокруг него подымется сильный ураган» [221].

А некоторые мысли халдеев истинны (например, [мысли] о жертвоприношениях, о семи светилах), ибо сказано: «Солнце познало свой закат», и так как оно познало закат, не могло оно не познать и восхода. Между [закатом и восходом] совершает Солнце свои движения, вращаясь, и мерилом для всякого времени являются его движения. Сказано, что Луна создана для указания времен, ибо, вбирая

в себя [свет и силу] от всех высших [светил], подобно им распространяет свет и силу. И она обладает способностью в своем вращении по отношению к нам, пребывающим в становлении и изменении, производить изменяемые и разлагающиеся [явления]; поэтому в виду своих силовых движений вызывает она души всех [явлений] в похвалу своих великих деяний. Всякое же движущееся движется либо внешне и по принуждению, либо внутренне и по природе, [в зависимости от того,] какой удел получило оно от своего творца.

Для узрения божественной природы как тройственной мой философ также ссылается на Платона — на эту вершину ясновидящих философов, как на миро богословия. Ибо когда говорит он по отношению к Отцу: «Во свете твоем узрели мы свет сей», то это значит, что он говорит по отношению к нему: «В духе Твоем узрели мы светлого Сына Твоего».

С этим согласен и наш аттический философ [222], когда в «Тимее» и «Пармениде» нанизывает свои перлы, говоря: монада в начале двинулась и остановилась на троице. И это согласуется со словами пророка великого Давида, [который называет] монадой единого и Отца, а путем движения и исхода [из него] — Сына. А покоем и завершением троицы — Дух святой, и далее добавляет: единое, сущее и сила [223]. Причем под единым [разумеет] бога и Отца, а под сущим — Сына и Отца, ибо Отец в себе имеет Сына, всю полноту своей божественности, как с этим соглашается и мой Павел. Под силой же Давид разумеет высший Дух святой, еще более освящающий высшие силы. От этого божественного духа, который есть сила, происходят и им держатся сущности сущих в Сыне, который, являясь сущим и сущностью, в силу исхождения своего из Единого низводит провидение. Павел же говорит в своих посланиях о всеобщем провидении, каковое он полагает в едином и монаде, которое мы называем Отцом, как и вершину всех источников благ; далее он говорит (и притом соглашается с ним) об истечении божественных благ и внимает пророку, называющему его потоком услады и как бы божественным, немеркнущим и вечным светилом [224]. Аттический же [философ] отдельные сущие сами по себе называет благостью порождающей, ибо он говорит прямо и ясно, что божественная благость не поместилась лишь в себе, а передалась превыше сфер, дабы и прочее произвести как сосуществующее и причастное своей благости,

ибо благо свободно от чувства зависти. Таким образом, аттический [философ сходится в своих мнениях] с нашим Орфеем, царем Давидом [225].

О провидении же и о затемнении дел его при нисхождении к нам, пребывающим в этом мире и последним сущим, он рассуждает, говоря: «Возложи на бога заботы твои» [225а] и «я решил войти в дом господа и приобщиться к свету упований в бога и да не стыдятся лики ваши». И говорит он о предпочтительности малого у уповающего на бога праведника среди тысячи других, ибо благодаря подобным [малым] благам упование обладает огромной силой, как то доказывает даже предводительство израильтян и их великие деяния. Ко всему этому и многому другому он добавляет: «Не укрылись кости мои от тебя и где скрыться мне от взора твоего»,— и преодолевая высокие подъемы и крутые спуски, он старается не остаться [в стороне] от предопределений божьих. Скрытой костью называет он движение наших мыслей. Поэтому и аттический [философ] так спорит и посылает гром своих твердых, как алмаз, доказательств на эпикурейцев [226], не признающих провидения и не служащих богу и превышающему всякую мудрость предопределению его. Начать хоть с самого единого и вожделенного прежде всего прочего; он говорит, что [в этом едином], согласно провидению, утверждены разумные монады и что единым украшаются они превыше всех порядков и от него они получают существование сообразно своей сущности и действию. Начни отсюда и дойди до пятой сущности [227], которую мы называем небом, и до всех украшений, которыми наделила его создательница — мудрость, ибо Платон говорит, что сотворил бог небеса в своем уразумении и дал им управлять днем и ночью, и в них усматривает [философ] действенные силы. Говорит он также, что бог называет все своими именами. В чем смысл следующего высказывания: «Не сам же бог нарекает имена «Петр», «Иоанн»? Не так ли?» [228] Ведь это касается нашей тленной природы? Но там, где простота превыше всего самого простого, там и для нарекания имен является основой и в качестве ее применяется простая сущность. Ибо имена им даны в соответствии с их природой от обособившего их бога и становятся их сутью, их действием, как то говорит пророк, раскрывая естество вещей, о пятой сущности, которая является прекрасным строением неба. Дополнительно к этому, как уже отмечено, философ говорит, что «богом-творцом положены вначале первый разум, а за-

тем душа для всех душ». Поэтому и судьба, т. е. *еймармене*, объемлется свыше идущим предопределением, она движется единой волей и исходящей лишь оттуда, из этой монады силой и приспосабливается к воле их двигателя вплоть до последней материи. Ибо от этого самого провидения по отношению к разуму и первому сущему, которое есть Сын, сверхистинной душой низводится порядок видов, оформляющий разрозненность материи и овладевающий ею. Вот как это доказывает он силой своих аргументов, несокрушимой, как алмаз.

Поговорим о несубстанциальности зла и о [необходимости] признания единого причиной всего. Уже в этом нашем многообразно разукрашенном произведении становится ясным, что все имеет над собой единого бога. Отсюда выводится также, что все рукотворное и идолообразное подвержено *арти* исчезновению [229]. Пророк говорит о творце всего, что бог наш создал в небесах и на земле все, что желал, и далее: поклоняйтесь, мол, богу небес, как богу Авраама [230], и призывает все сущее восхвалять бога-творца и его вечно деятельную силу. Ибо, когда он говорит: «Хвалите его, небеса и Солнце, все звезды, Земля и все земное»,— он стремится вызвать хвалу богу природой, а не искусством. Когда же он присоединяет к этому кифару, арфу и другие средства, он призывает хвалить бога, играя на них, говоря: «Небеса провозглашают величие бога» [231]. Поэтому все, что относится к языческим изображениям, каковы идолы языческие — золотые и серебряные и любые другие [языческие] предметы,— «все это от дьявола, господь же сотворил небесные [тела]». Но все же он говорит, что господа хвалят все, кто чему-то поклоняются, даже если они не имеют [идеи] возвышенного над всем бога. И он говорит, что тьма окутывает и скрывает Его, так как он непостижим, и как его мрак, так и его свет ослепляют глаза, ибо наше умственное зрение лишь потенциально, но не актуально способно к созерцанию божественного, однако это лучезарно дано ему через благовещение, бессмертное и блаженное. По этому поводу говорит и поэт Гесиод: «В начале были Хаос и Эреб» [232], т. е. тьма, мрачная и погибельная, которую творец осветил тем, что на материи отпечатал богословские виды. Далее: «Бог — исключительная и единая причина всего». К этому взгляду явно примыкают Платон и все диадохи платоновской академии. Мани [233] же и все приверженцы его ереси допускали две причины: с одной стороны, добро, а с другой —

противоположное ему, т. е. зло, и приписывали последнему субстанциальную природу так же, как и добру. Об этом и говорит наше светило: «Сказал безумец в сердце своем — нет Бога» [234]. А целая плеяда диадохов философа, одним из которых является Прокл Диадох, выставила в противовес этому такие доказательства, в силу которых окончательно рассеивается пепел их огнища.

Для примера приведем мимоходом одно или два доказательства того, что существует [только] один источник, или одна причина как существования, так и проявления сущих. Первый пример — это благость природы бога, ибо всякое благо, распределенное среди сущих — как среди умозрительных, так и среди чувственных вплоть до трехмерного тела,— становится благом от первичного и стоящего превыше всего благого блага. Далее, множественность сущих стремится воссоединиться с тем же единым: с этим можно сравнить наше чувственное, излучающее свет Солнце, ибо свет его имеет одно определенное исходное вращающееся [место] — диск, который называют глазом Солнца [235].

А теперь и для тьмы укажи мне на такое же единое, такую же причину, которая производит ее и снова к себе возвращает; ты никак не сможешь доказать, чтобы тьма имела где-нибудь свое пристанище. Ко всему этому присовокупи и следующее: я берусь доказать, что все, что бы противник ни выставлял как зло, является либо самим благом, либо образом блага. Согласись, что все принимаемое нами за зло усматривается либо в вожделении, либо в гневе, либо же, если это касается логики, в неправильном суждении. Подумай сам: наш творец — бог вложил в нас любовь с двоякой целью: во-первых, чтобы мы стремились воссоединиться с отцом наших душ — богом, а во-вторых, чтобы мы как преходящие оставили природе наших преемников [236]. А относительно разных видов и разных совершенств следует иметь в виду, что то, что есть совершенство для всех неразумных существ, является заблуждением и низшим качеством для человека, ибо в человеке наилучшей частью блаженной природы являются логос и созерцание той первой природы, которая есть наивысшая цель наших стремлений, и всех ее творений. И если человек действует согласно этим своим способностям, то он не ошибается и свободен от заблуждений. Если же он пренебрежет своим совершенством, т. е. логосом и любовью к богу, и усвоит совершенство бессловесных и неразумных существ и, в своем увлечении удовольствиями еще более

огрубит *схесис* [237], т. е. раскол души, то это будет злом для него. Но то, что в отношении человека рассматривается как прегрешение, для неразумного [существа] является добром и благом, ибо это дает возможность бессловесному роду оставить в преемниках себе подобное существо, так как в этом осуществляется все его благо, как благо бессловесного, одержимого лишь природной любовью и чуждого [всякой] любви к высшему. Видишь, что не существует зла по природе, как существует добро по природе, ибо то, что в отношении одного было прегрешением, в отношении другого оказалось добром. И чтобы дальше не тратить слов, скажу, что и слово Аристотеля поддерживает этот взгляд, когда он, пройдя всю логику и физику, в книге, следующей за физикой, которая и есть его теология, говорит сверхъясно, что один владыка всего [238].

Наш прекрасный сад не чужд ни геометрии, ни арифметики, ни музыки, когда, например, в богословских рассуждениях речь идет о троице, а именно: «Среди света твоего мы узрели через духа святого свет в Сыне». И геометрия считает свои три [измерения] первичнее всего и два из них производит от одного: подобно тому как сын и дух исходят от одного единого Отца, так и прямая линия, обозначающаяся как ____, а также *епифания*, т. е. видимая поверхность, часть пространства, не имеющая совсем глубины, происходят от одной *симии*, т. е. точки [239]. Ибо, если точка растянется, возникнет прямая линия, которая является сыном — первенцем ее, а если линия расширится, будет произведена плоскость, которая является силой и как бы духом ее совершенства: от нее производятся все прочие фигуры и построения (например, первая из фигур — треугольник △, далее — четырехугольник □, затем — круглое и сферическое ○, которое не имеет ни начала, ни конца, ибо, в каком месте начинается, в том же месте и кончается). И все прочие фигуры и образы происходят от этих трех первых причин, подобно тому как все существа происходят от высшей святой троицы и подобно тому как построение и превращение в сферу пятой сущности и сферически круглого неба и всех его украшений не принимает откуда-нибудь начала своего источника. Из этого следует, что то, что не получало начала, чтобы начаться, не обретет никогда и конца при убывании. Ибо, где начнем, туда же и придем. Поэтому и его вращательное движение отличается от всех прочих движений, ибо всякое движение происходит или ввысь, как движение огня, или вниз, как движение земли

и воды, или туда и сюда, горизонтально, как у животных [240]. А движение пятой сущности иное и отличается от других: она обрела способность движения сообразно со своей сущностью; подобно тому как вечной безначальностью строения, так и действием движений [отличается она от других]. Ибо, где она начинается, там же и оканчивается, как нескончаемая и соразмерная с нескончаемой вечностью. И наш пророк считает ее первичнее всего и говорит: это установил Он на веки вечные и приказал остаться непреходящим [241].

А числа согласуются с этой нашей книгой, которая есть ангел троицы в том отношении, что какое ни возьмешь число, всякое из них производится от единицы. Ибо ко всякой единице числа приурочивается единичность какого-то числа, как ее родительница и производительница. Возьмем десять как совершенное число. Ибо десять как единица родственно единичному и первичному единому, но как «десять» отличается от первой единицы, дающей единичность. Далее, когда единица находится в самой себе, тогда для своего существования она не нуждается в двух или трех, а два или три и все другие числа помимо первичности единицы нельзя примыслить, они не могут существовать и не могут соединяться из чисел.

Далее, когда единица является источником порождения чисел, «два» является для нее доро́гой [к числам], ибо [«два»] на́чало движение, а «три» является началом рождения других чисел. Поэтому «два» не является числом, так как является доро́гой единицы; таково и «три», так как оно является началом порождения чисел.

Такова и превышность святой троицы.

Поэтому подобно тому, как во множестве всяких чисел присутствует в том или ином виде сила единицы, так и во всех сущих имеется сила и сущность: как единица называется и сущей, и сверхсущей, так и все сущие называются сущими, однако она называется так по сущности и в собственном смысле, все же прочее — по образу и случайности.

И музыка наша — хоровое пение во всех отношениях украшено святым духом, и это — через три фтонга [242]. Я имею в виду три голоса, из которых составляется целое,— МЗАХР, ЖИР и БАМ [243], а также любые сочетания струн и голосов. Этими тремя компонентами производят приятную на слух [мелодию], ибо разностью мелодических оборотов придается правильность созвучию. То же самое

наблюдаем мы и в числе сверх святой троицы, ибо сказано о нерожденности Отца, о рождении Сына и об исхождении высшего святого Духа, и [говорится в то же время] о единстве природы при различии ипостасей. Таким же образом и здесь мы видим музыкальное единство различных голосов — МЗАХР, ЖИР, БАМ. Ибо бог-творец, имея в своем первом разуме парадигматические образы, с их помощью украсил строение всего созданного и придал ему музыкальность, и ниспустил роды, стремясь сотворить разное из одной и той же материи. И среди природных явлений замечаем мы действие этого нечетного числа «три»; ибо если младенец до окончательного оформления в чреве (что происходит по завершении девяти месяцев) родится на восьмом месяце, он не может выжить, а если родится на седьмом месяце, будет цел и выживет. [Это объясняется тем], что третий образ первичной тройки есть «семь» [244]. А если поставить вопрос «каким образом?», то ответим: первым нечетным числом является «три», вторым — «пять», а третьим [нечетным] числом является знаменитое «семь», которое не рождает и не рождается. Исходя из этого ересь италийцев [245] и возвеличила это число как Деву и поклонялась ему.

Посему и первые цари во время военных действий расставляли свои войска треугольником, ибо ничего не может противостоять этой фигуре. Ибо, где бы ни проявляла свое действие тройка, в отношении ли разумных и первых, или в отношении чувственных [явлений], всюду это действие исходит от первой и превысшей блаженной троичности. Но все эти богословские [рассуждения] о троичности мы лишь мимоходом развили в этой книге, в этом вместилище молитв, которое возжигает в наших душах созерцание высшей святой троичности.

Что же касается кающихся и того, что разливаемые ими потоки покаянных слез для них подобны нектару, и того, что святые озера любви праведных защищены и неприкосновенны для тех, кто стремится размыть их потоками низменных вожделений, и того, что подвижники, страдания которых умножаются, вопиют к богу, оттуда исходит им помощь, когда они просят о ней, и после этого они, душой слившиеся с богом, все устремляются к нему. Тот же, кто говорит от бога: «В связи с ними не помянут уста мои имени их»,— присовокупляет, что не устами, а сердцем посылает он свое самое искреннее милосердие: «И не возьму я сборы от их крови, вотще пролитой за чувственное,

а возьму от свято содеянных подвигов и от вожделеющих блаженную сущность». Далее о мимолетности нашего существования он говорит, что «дни человека, как трава», и душа его угасает как она [246].

Поэтому и Моисей, вершина пророков, в своих боговдохновенных [творениях], заметив непостоянство нашего рождения и бытия, соответственно называет свои книги: первую — «Книга бытия», а вторую — «Книга исхода». Это сообразно с нашим бытием, ибо мы обретаем бытие в рождении. И далее, к этому присовокупляется исход наш из преходящих тел посредством смерти, поэтому правильно подтверждает великий повествователь бытия Моисей [слова] пророка и царя.

Причиной вторичного [246а] переложения этой книги мною является следующее. Во-первых, [я сделал это] потому, что число перелагателей увеличилось, каждый понимает [книгу] по-своему, и весьма часты случаи несоответствий. Некоторые [допускают несоответствие] по невежеству, но кое-кто, окруженный ореолом славы, не захотел устранить невежество, не пожелал уяснить смысл. Именно поэтому среди наших сородичей нет таких, которые уяснили бы себе, как проявляется логос (как то раскрывается в евангелиях и в деяниях апостолов, а также и везде). Вместо того чтобы сказать: «Вначале было слово», они считают правильным чтение: «Сперва было слово» и не знают, что «первое» является первым в отношении последующих и имеет ту же природу, а не иную, ведь говорится «человек первее человека», «лошадь первее лошади», а не наоборот: «человек первее лошади», «лошадь первее человека». Ибо у них получается, что слово бога-отца, будучи первым по отношению к сотворенным и явленным [вещам], является первым по отношению к ним как бы потенциально, но соприродно им и есть одно из сотворенных и явленных; по истине же слово есть [сущее,] предшествующее всякой вечности и содержащееся в Отце, который есть начало содержащегося в нем слова, как диск Солнца — начало сияния. И далее тот, кто переложил на наш язык книги столь озаренного, богозревшего Моисея, пишет: «Сотворим человека образом и подобием нашим»; но если хорошо вникнуть, то не так нужно сказать, а вот как: «Сотворим человека по образу и подобию нашему» [247]. И если бы я не боялся, что речь может пострадать от многословия, я показал бы вам поражение ваших олимпийцев. Но и так, если кто-нибудь из здравомыслящих услышит мои слова и вник-

нет хорошо, думаю, меня признают правильно поступающим, более того, ко мне отнесутся с любовью. А кто вооружится невежеством и завистью или же возомнит себя, как говорится, ученым (если это можно назвать ученостью), тот будет [неправильно] писать и таким же образом читать, ибо каково писание, таково и чтение, а несуразному писанию соответствует несуразное и неискушенное чтение. Ведь он не усвоит частей речи [и не различит], что такое имя, а что такое глагол, и вместе с тем не познает строя и красоты языка, и не сумеет передать [в речи] разных оттенков мысли соответственно ее изменениям, и в качестве светоча для всего этого он не обретет богословского умозрения и обессмертивающего света разума. К этому присовокупи многообразность национальных различий и специфику воззрений и верований. Все это имеет немалое значение, с чем согласен и Аристотель, который говорит: «Пусть приобщится к наукам». Юноша, скажем, мудр, но он не есть знающий, ибо знание накопляется на основании опыта. А вот меня судят люди, не обретшие всего этого, и им представляются на суд плоды моих страданий, выявляющие мои умозрения. Велит глас не метать [248]. Но пусть знают сперва эти люди, а затем и [другие] наши [современники], созерцающие духом и возлюбившие этот яркий свет, что я встречал свои недуги, как подобает мужчине, и стойко переносил муки разума, не давал себе права вздремнуть на ложе и не давал покоя душе моей [248а], пока не озарился зарей разумной, которую не затемнишь тьмой невежества. Возжелал я выработать для родного мне народа динамичность языка утонченную, отличную от языка простонародного и превратить язык подобно Екклезиасту [249] в средство мудрости, дать толкование и разложение слов.

Отсюда прежде всего следует, что надо содержать в красоте и стройности внешнюю сторону, отражающую суть языка, и через ее строение проникать к внутреннему духовному логосу, благодаря обладанию которым мы и зовемся разумными. Далее [следует и то], что мы этим самым внутренним логосом ведомы к действиям разума и бога, как идущие от познания сущих к сверхсущему. Посему я соответствующим образом нуждаюсь в просодиях языка. Просодии же делятся на [ударение] острое, или *оксейа*, тупое, или *барейа*, облеченное, или *периспоменон;* [различаются также] *дасейа*, т. е. густое придыхание, *псилион*, т. е. слабое придыхание, [знак опущения, или] *трофос*,

знак соединения, или *уфен,* а также [знак разделения], или *гюподиастола,* т. е. диакритический знак или точка ⟨...⟩ [250]. Если есть эти [просодии], то ясно, что мы имеем дело либо с протяжным словом и некоторым образом отягченным, либо с расчлененным; так что одно и то же слово может иметь разный [смысл], смотря по тому, как оно произносится говорящим. Приведем одно или два слова, чтобы сделать это более ясным (например, «десять» — «один» и «одиннадцать»). Так же многообразны и другие [слова]. Поэтому нам следует читать просодийно и [сообразно с этим] уразумевать прочитанное.

Я, проведший все эти годы как среди грузин, так и среди греков, был гонимым вдвойне и многократно страдал от костра болезней, пребывания на чужбине, зависти, вероломства. Грузины, вместо того чтобы помогать мне и говорить так: «Святое божье провидение произвело из нашего рода человека, изощренного в духовных искусствах и познавшего видимое разумом, поэтому давайте поддержим его, ободрим, будем утешать его в муках и врачевать его боли, будем открыто содействовать ему, дабы дать ему, редкостному созданию природы, возможность найти себе подобного преемника, ибо преходящ человек по природе своей и неизвестно время его кончины», — вместо того, чтобы так поступать, они, ничего не уразумевшие, наблюдали «за моими пятами, чтобы уловить душу мою» [250a]. И злее злого было то, что они были одержимы двойным невежеством: во-первых, незнанием наук, а во-вторых, незнанием своего незнания, как говорит Сократ: «Тяжка болезнь, но еще более тяжко незнание того, что болен».

Если бы мне было оказано сочувствие с их стороны и помощь, я бы поднялся до предначертанного мне провидением, и, клянусь стремлением к умозрению, я бы и язык [грузинский] отделал бы подобно [греческому] языку, и в умозрении философских теорий сумел бы уподобиться Аристотелю, и богословие сделал бы неприкасаемым для материи.

Но и теперь я постараюсь поработать по мере своих сил, а равно по милости божьей, уповая на благосклонность, содействие и понимание со стороны Давида [251].

Ко всем вышеупомянутым обстоятельствам прибавляется и то, что у нас привыкли красочно толковать легкие и обычные произведения, я же считаю себя обязанным и трудные умозрительные и философские сочинения из-

лагать просто и соответственно строю языка, но [конечно,] до такой лишь степени, чтобы от чрезмерного упрощения не нарушить и не нанести ущерб умозрению. Ибо в таких случаях все мои помыслы направлены на разумение и усмотрение, будь то [книга] по логике, или по математике, или по физике, или по богословию; так я поступил недавно и при переводе книги Немесия [252]:

Все сто пятьдесят душевных песен,
В речь претворив сполна, сорвал *аканты* я [253].
Познайте их и вы, певцы героев,
И, как Гермес, взнеситесь к Аполлону.

Гомер рассказал об огненном изрыгании Патарской козы [254], этого трехликого сказочного зверя: ибо спереди он — лев, сзади — дракон, а в середине — козел. А богослов [255] это устанавливает в отношении риторики, так как и он делит ее на три [части]: на риторику собеседования, полемическую и торжественную. И он говорит о Василии Великом [256]: «Кто еще был так искусен в риторике, дышавшей огненной силой? Василий никому не уступал». Не было в его речи ни непристойности, ни злостности, ни торгашеской лжи, а был он оратор, преимущественно искусный во всем риторическом, исключая обычные приемы [риторов]. Был он честен и не робок, не насмешлив, не любил приемов, к которым прибегают риторы, а использовал лишь содержащуюся в словах благодать и мощь.

Или же кто еще [по сравнению с Василием] был столь искусен в грамматике, которая соскабливает с языка все варварское и помогает языку, будучи ему соратницей, и уподобляет его языку Эллады и собирает повествования (а собранные повествования делаются мудростью), и обучает разным размерам ямбической стопы и разбирает произведения словесности, [определяя,] какие из них подлинны, а какие искажены, какие сочинения хороши, а какие нет. Ибо грамматика испытывает поэтов и историков, как сочинивших много разного, выявляет поэтические виды, учит, как ими следует пользоваться, толкует о языковедении, хронографии и этимологии, т. е. от имен выводит объяснения, учит соответствиям и является лучшим толкователем произведений.

Или же кто [еще по сравнению с Василием] столь искусен в философии, как в практической, так и в теоретической. Кто был столь же искусен в произведении логических операций и в отыскании аргументов «за» и «против»,

что принято называть диалектическим искусством? Так изучил и усвоил диалектику этот, Великий, что легче было бы выбраться из прославленного критского лабиринта, представлявшего собой пещеру с разнообразными извилистыми ходами, в которую трудно было проникнуть и из которой трудно было выйти, чем уйти от сетей и неводов слов Василия Великого, если когда-либо прибегал он к такого рода словесной борьбе со своими противниками. Но вслед за мной обрати внимание, как [Григорий] богослов приписывает своему другу Василию философию во всей ее полноте. Ибо философия либо исследует природу, и тогда она называется теоретической, либо украшает поведение и обычаи и называется практической, либо же применяет логическую антитетику, с помощью которой готовит то, что соответствует ее законам, и то, что ей угодно, опровергает противное и называется изучающей опровержения и диалектической. Все это, говорит [Григорий], поставил на истинный путь Василий и из астрономии, геометрии и арифметики воспринял многое, чтобы не быть превзойденным теми, кто в этих науках мудр и сведущ. А прочее он отверг как вовсе ненужное для христиан. Ибо вовсе не делают пользы для христиан и христианства интересующиеся астрономией и прочим, находящимся вне чудесных дел Христа, неопровержимых положений, возвещенных в книгах христианских. Так, святой Василий отверг и отбросил, как полностью противные богу, сочинения астрологические, в которых подрывается вера в божественное провидение, а рождение существ, судьба, рок и осуществление чего-либо для сотворенных приписывается вращению звезд. А познание смены четырех времен [года], т. е. того, как происходит движение созданных Им светил, наблюдение над установленным богом-творцом небесным порядком и определение на основе измерения [движения] светил признаков, указующих на влажность или сухость, на движение ветров или на что-либо подобное,— все это он не отверг, а принял и приписал богу [это] и все прочее, а также движение [планет]. Кроме того, воспринял он от геометрии исследование величин и фигур, того, что они из себя представляют. Но он смело отбросил [суждения о том], что, например, некий круг обегает небесные движения, т. е. движение светил, и что начало круга недоступно непосредственно нашему разумению и поэтому надо считать видимый мир возникшим без начала и совечным богу, и тому подобные домыслы. И из арифметики принял он

учение о соразмерностях; соразмерность же есть сходность чисел и упорядочение их. Например, мы говорим, что таково отношение «восьми» к «четырем» или «четырех» к «двум». Это — отношение двудольности, и наоборот. То же самое надо сказать и о величинах, ибо каково отношение восьмилоктевой и четырехлоктевой, таково и отношение четырехлоктевой и двулоктевой. Но веру в то, что числа являются некими божественными силами, что они управляют богом и что сотворенное творится согласно числам,— все это, как тщетное, он презрел, дабы с обеих сторон одинакова была хвала Василию Великому: и за то, что он собрал лучшее, и за то, что он отверг худшее. Но телесная немощь, которой он страдал с раннего возраста до старости, и болезнь печени, и в связи с этим беспокойство от болезни вызвали необходимость лечиться. Это лечение в теоретическом отношении выразилось в занятиях философией, а в практическом — в приятии болей. Ибо телесное бессилие и лечение болезни Платон считает не в меньшей мере достойным предметом [изучения] для философа, [чем другие,] и, взявшись за изучение своих болей, Василий пришел к [познанию] сути искусства врачевания. И он занимался лечением не ложной, видимой, болезни, как это делали простонародье и необразованные врачи, а поступал согласно учению и по-философски, так как врачевание является философией в отношении природ [болезней] и их сочетаний, а также начал болезней; философствующий должен быть в состоянии раскрыть логос и причину каждой болезни. Однако сколько еще я оставляю невысказанным о нраве и похвальных свойствах этого мужа! Ибо по сравнению с ним жалки и бесполезны Минос и Радамант, о которых говорят эллины, что они были сыновьями Зевса и каждый из них получил некое достоинство от своего отца: Минос получил строгое правосудие, сделавшее его достойным платоновского асфоделевого сада, т. е. сада, в котором много асфоделей — весьма полезных прекрасных растений [257]. Но были они удостоены Элисийских полей, т. е. нетленной земли радости, ибо «элисий» в переводе означает «нескованная, развязанная свобода». А так как его они назвали по-нашему раем, ученые позаимствовали это [название] из книг Моисея и, чтобы названием отличить его от рая, наименовали его Элисийскими полями, т. е. садом асфоделевым [258].

[Разберем] притчи Соломона, сына Давидова, который царствовал над Израилем. Мысли премудрого Соломона

выражены в трех книгах: «Притчи», «Екклезиаст» и «Песнь песней». «Притчи» есть увещевание [в определенном] поведении, возвышение над страстями и интенсивное напоминание должного. А «Екклезиаст», касаясь естествознания, раскрывает суетность настоящей жизни. «Песнь песней» же показывает идею совершенства душ через образ жениха и невесты, выявляя сущностную отнесенность души к богу и логосу [259].

Название это, «Притчи», т. е. «пароймиай», внешними установлено для наиболее распространенных и произносимых в пути слов, которые повторяются многократно, ибо «оймос» значит «путь» [260]. Таким образом, названием «пароймиай» обозначают напутственное слово и «начало», которое через многократное употребление можно распространить по подобию с немногого на многое. Ныне «пароймиай» говорится по привычке. Ибо в старые времена, когда не было дорожных знаков, путешественника беспокоило незнание пройденной и оставшейся дороги, которую римляне определяют милями [261], а тогда отмечали знаками. Эти знаки расставлялись на привычных местах дорог, и на них делали надпись для определения местонахождения, и так делали для того, чтобы путешественник познал пройденную дорогу и прочел написанное...

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Иоанэ Петрици, известный также современникам под именем Иоанэ-Философ,— один из выдающихся мыслителей Грузии XI — XII столетий. Влияние его на культурную жизнь общества того времени было огромно, его испытали такие видные представители общественной и художественной мысли, как Шавтели, Чахрухадзе, Шота Руставели. Будучи богато одаренной личностью, мыслитель чутко прислушивался к запросам эпохи. Он возглавил движение грузинского Ренессанса XI — XIII вв., движение против засилья церковных авторитетов, за освобождение человека от церковной опеки.

Свое вдохновение Петрици черпал из философии, литературы, искусства Эллады. Он был энциклопедически образованным ученым. Произведения его посвящены проблемам философии, риторики, истории, астрономии. Философ перевел также на грузинский язык и откомментировал ряд классических произведений. Некоторые из работ Петрици сохранились до наших дней. Так, он создал труд под названием «Места из Иосифа Флавия, не согласные с священным писанием» и перевел пятнадцать книг этого известного иудейского историка I в. Эти переводы дошли до нас в рукописях XV — XVI вв. В свое время они подняли интерес грузинской общественности к историческим знаниям и расширили кругозор молодых книжников новыми сведениями, дополняющими римские и греческие источники.

Сохранилась также работа Петрици «Лестница добродетели» — свободный перевод видного ученого-педагога Иоанна Синаита «Клемаксис», снабженный замечаниями и комментариями.

Для своих слушателей в Гелатской академии Петрици составлял учебные пособия. Таким пособием, например, был перевод книги философа IV в. Немесия Эмесского «О природе человека», снабженный примечаниями.

Сохранившиеся сведения о философской деятельности Иоанэ Петрици показывают, что он большое внимание

уделял теоретическому наследию Аристотеля. Им были переведены и снабжены комментариями «Топика» и «Об истолковании» великого древнегреческого философа. Есть основания предполагать, что Петрици были переведены также комментарии к «Категориям» Аристотеля, составленные учеником Прокла Аммонием (вторая половина V — начало VI в.). Петрици также перевел трактат Прокла «Первоосновы теологии». Перевод дошел до нас в рукописи более раннего периода, чем текст самого трактата. Проблемы, затронутые Проклом, исследуются Петрици в его книге «Рассмотрение Прокла Диадоха и платоновской философии», представленной в настоящем издании.

Эта книга Петрици — его главный философский труд. По силе и глубине раскрытия античной мысли он представляет собой выдающееся произведение. Исследовать его — дело нелегкое, хотя в настоящее время и накопился большой исторический материал, способствующий изучению этого памятника средневековой философской мысли. Марксистско-ленинская методология помогает исследователю творчества Петрици связать его мировоззрение с социально-исторической действительностью Грузии того периода, выявить причины поворота Петрици к античной философии и показать характер его концепции.

Каждая глава «Рассмотрения...» начинается с Проклова тезиса, который затем аргументируется, доказывается и разъясняется. Это вполне соответствует методу изложения самого Прокла. В целях достижения большей ясности С. Г. Каухчишвили предложены заголовки к частям трактата. Число этих заголовков несколько больше, чем у самого Петрици, они дают возможность обнаружить единство системы мыслей Прокла и Петрици. (В тексте они заключены в квадратные скобки.) Петрици связывает трактат Прокла со всей древней философией и систематизирует античную мысль. И в то же время книга Петрици показывает роль трактата Прокла в средние века.

Обращаем особое внимание читателей на последний раздел книги Петрици — Послесловие. Здесь каждый абзац сформулирован в виде небольшой темы, и эти темы скомбинированы в логически осмысленные отделы и подотделы. Метод логического сопоставления разделов должен помочь читателю ознакомиться с комплексом мыслей Петрици.

Сложная структура сочинения Петрици побуждала всех его переписчиков к упрощению текста в целях облег-

чения его восприятия. С этой же целью они комментировали отдельные места текста, объясняли греческие и грузинские философские термины. Одну из таких попыток представляет рукопись К. за № 2297, хранящаяся ныне в Институте рукописей АН Грузинской ССР. Переписчик разбивает все содержание текстов Прокла и Петрици на 28 проблем. Каждая проблема объединяет несколько параграфов. Такой подход к тексту нам кажется логически оправданным.

Согласно анонимному переписчику-комментатору XVII в.,

1) § 1 — 7 следует объединить под названием «Единоличность и множественность»;

2) § 7—8: «О порождающем и возникающем»;

3) § 8 — 14: «О первом благе, о самодовлеющем и недостаточном, о самостоятельном и неполноценном, о причинности и начале бытия, о единице и о благе»;

4) § 14 — 18: «О недвижимом, самодвижущемся и о движимом другими»;

5) § 18 — 41: «О бытии»;

6) § 41 — 50: «О том, что имеет свое существование либо в себе, либо в другом»;

7) § 50 — 56: «О вечном и о времени»;

8) § 56 — 66: «О предикатах и субъектах»;

9) § 66 — 75: «О всеобщем и о частях»;

10) § 75 — 77: «О разнообразии причин»;

11) § 77 — 80: «О силах и действиях»;

12) § 80 — 86: «О телесных и бестелесных»;

13) § 86 — 87: «О своеобразии непостижимого»;

14) § 87 — 89: «О существующем и его своеобразии»;

15) § 89—97: «О пределе и беспредельном»;

16) § 97—104: «Об изначальной причине и о сериях»;

17) § 104 — 108: «О вечном и бессмертном»;

18) § 108 — 111: «О приобщении свойств, о предикатах и субъектах»;

19) § 111 — 113: «О божественных и простых познаваемостях, о познаваемых и простых духах, о словесных и бессловесных телах»;

20) § 113 — 123: «О божественных числах и о причастных божествах, которые являются всеобщими»;

21) § 123 — 128: «О первичной причине»;

22) § 128 — 136: «О разумах, о духе человека и о небесах»;

23) § 136 — 141: «О предикатах и субъектах»;

24) § 141—145: «О ступенях силы единицы»;

25) § 145 — 167: «О закономерностях существования»;

26) § 167 — 184: «О предметах знания, о знании и о познаваемых»;

27) § 184 — 207: «О духе»;

28) § 207—211: «О свободном духе, т. е. о логическом духе».

Переводить трактат Петрици чрезвычайно трудно, так как его язык — образец искусственного стиля, выработанного под влиянием эллинской литературы. Увлечение Петрици греческими образцами привело к тому, что язык его трактата оказался оторванным от народного грузинского языка, направило его на путь книжности. Поэтому многие места в тексте остаются темными, непонятными для современного читателя. Кроме того, древние тексты плохо сохранились и допускают разные толкования.

Политическая консолидация страны, создание устойчивых связей в рамках объединенной государственности привели к слиянию различных диалектов в единый национальный язык. Движение по преодолению диалектной раздробленности и образование единого национального языка в XI в. возглавил известный грузинский ученый Ефрем Мцыре. Новые исторические условия XII в. потребовали проведения еще более радикальных реформ по всестороннему усовершенствованию грузинского научного и литературного языка. Стало необходимым сближение письменного литературного языка с народным разговорным и т. п. Это движение по реформе языка возглавил Иоанэ Петрици. У него много рассуждений о языке вообще и о грузинском в частности. Но больше всего его интересуют философские проблемы языка, язык как средство умственного развития людей. Это не значит, что Петрици не занимался исследованием вопросов самого языка. Он проделал огромную работу по усовершенствованию грузинского языка. Так, например, в своих переводах и сочинениях он очень часто применял глагольные суффиксы, впервые начал использовать предлоги в их многообразном виде. В синтаксическом отношении характерным для языка Иоанэ Петрици является объяснение одного понятия двумя однозначными словами. В результате применения синонимов смысл трудного греческого текста делается более ясным [1].

---

[1] См. вступит. ст. С. Г. Каухчишвили к изданию трудов Иоанэ Петрици на груз. яз.

Справедливо замечание Н. Я. Марра, что при сопоставлении грузинского перевода с греческим оригиналом Прокла «мы наглядно видим высокие качества грузинского перевода, его идеальную стройность и в то же время верность греческому подлиннику не только в передаче смысла, но до крайней возможности и во внешней форме, в построении фраз и отдельных слов-терминов, даже в тождественной расстановке грузинских эквивалентов греческих частиц. Эти эквиваленты — наличные грузинские или вновь искусно создаются автором в полном согласии с духом грузинского языка... Иоанн Петрици творил в отношении слога вне... благоприобретенных особенностей наличного литературного языка, и потому речь его, несмотря на идеальную правильность, необычайно искусственна.., на язык он смотрел... как на явление вне времени и пространства, и грузинский язык он старался обратить в орудие, достойное исповедуемой им философии. И это ему удалось благодаря несомненным глубоким познаниям в грузинском языке ...безусловная верность его даже букве греческого текста объясняется... желанием облечь философские мысли греческого подлинника и на родном языке в наиболее точные формулы, создать на родном языке равный греческому по выразительности и определенности философский слог. И действительно, тем же искусственным слогом пользуется Иоанн и тогда, когда пишет он не перевод, а самостоятельные философские суждения» [2].

Разрабатывая теорию перевода, Петрици указывал: «...у нас привыкли красочно толковать легкие и обычные произведения, я же считаю себя обязанным и трудные умозрительные и философские сочинения излагать просто и соответственно строю языка, но, [конечно], до такой лишь степени, чтобы от чрезмерного упрощения не нарушить и не нанести ущерб умозрению. Ибо в таких случаях все мои помыслы направлены на разумение и усмотрение, будь то [книга] по логике, или по математике, или по физике, или по богословию; так я поступил недавно и при переводе книги Немесия» [3].

Эта точка зрения является исходной для Петрици в его научно-переводческой деятельности. Она легла в основу переложения на грузинский язык и комментирования

---

[2] *Н. Я. Марр.* Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века. СПб., 1909, с. 33—34.

[3] Наст. изд., с. 225.

книги Немесия Эмесского «О природе человека» и философского трактата Прокла «Первоосновы теологии».

Книга Прокла «Первоосновы теологии» была переведена на арабский язык в IX в. в сокращенном варианте, а с арабского на латинский — в 1187 г.; она известна под названием «Книга о причинах». По сведениям О. Барденхевера, Фома Аквинский некоторые положения этой книги считал еретическими, поскольку «Книга о причинах» ставила своей целью определить первопричину вещей помимо бога. Такая постановка вопроса, по мнению христианского богослова, допускает сомнение в творческой силе бога.

Полный перевод «Первооснов теологии» Прокла на грузинский язык был сделан Петрици, который, по-видимому, знал о сокращенной арабской обработке этой книги. Книга Петрици «Рассмотрение Прокла Диадоха и платоновской философии» с трактатом Прокла «Первоосновы теологии» еще в первой половине XIII в. была переведена с грузинского на армянский язык.

До перевода Петрици «Первооснов теологии» существовал и другой перевод этого трактата на грузинский язык. По этому поводу Петрици пишет: «Причиной вторичного переложения этой книги мною является следующее. Во-первых, [я сделал это] потому, что число перелагателей увеличилось, каждый понимает [книгу] по-своему, и весьма часты случаи несоответствий. Некоторые [допускают несоответствие] по невежеству, но кое-кто, окруженный ореолом славы, не захотел устранить невежество, не пожелал уяснить смысл» [4].

Петрици осуждает и категорически отвергает средневековую практику перевода. Он требует научного подхода к текстам. «Литературная деятельность Иоанна вызвала к жизни у грузин новую переводческую школу, ставившую на первом плане безусловную точность и верность подлиннику» [5]. По мнению Петрици, упрощение допустимо только в определенных рамках, так как чрезмерное упрощение наносит ущерб содержанию. Он требует самого серьезного отношения к особенностям языка. Перевод в первую очередь должен точно передавать содержание текста, поэтому мысли переводчика должны быть нацелены на точное раскрытие содержания, существа вопроса, изложенного в оригинале.

---

[4] Наст. изд., с. 222.

[5] *Н. Я. Марр.* Иоанн Петрицкий.., с. 36.

«Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» написано не таким стилем, каким Петрици писал исторические, дидактические и другие произведения, а очень сложным философским. В своих философских произведениях он стремился сохранить в первозданном виде все тонкости греческой диалектики и всю полноту сложных упражнений неоплатоновского умозрения.

С этой целью Петрици предполагал провести реформу родного языка. «Если бы мне было оказано сочувствие... и помощь,— утверждал он,— я бы поднялся до предначертанного мне провидением и, клянусь стремлением к умозрению, я бы и язык [грузинский] отделал бы подобно [греческому] языку...» [6] Занимаясь кропотливой научной деятельностью, огромной переводческой работой, Петрици разрабатывал философские и научные термины и тем самым обогащал грузинский язык. Но этот процесс обогащения осуществлялся не через включение в фонд грузинского языка греческих и латинских терминов, а, наоборот, на основе использования словесного фонда всей группы грузинских языков и наречий. В его работах нередко применяются слова менгрельского, чанского и гурийского происхождения. Н. Я. Марр подчеркивал: «За Иоанном Петрици следует признать громадную заслугу в грузинской литературе: ему мы обязаны готовой философской терминологией на грузинском языке, замечательно точно и кратко передающей грузинскими корнями все те термины, которые в европейских языках существуют в форме греческих и латинских заимствований» [7].

В 1933 г. в Оксфорде английский ученый Доддс издал греческий текст трактата Прокла «Первоосновы теологии» и его английский перевод. Будучи осведомленным, что в XI — XII вв. Петрици перевел этот трактат Прокла на грузинский язык, Доддс обратился в Грузинский государственный музей с просьбой сличить присланные им первые главы греческой рукописи с грузинским переводом Петрици. В результате сличения первых восьми глав, проведенного проф. С. Г. Каухчишвили, Доддс пришел к выводу, что древнегрузинский перевод сильно отличается от сохранившейся греческой рукописи XIV в. Отличие, по мнению Доддса, касается не только внешней формы, но и содержания текста. На этом основании он считает, что

---

[6] Наст. изд., с. 224.

[7] *Н. Я. Марр.* Иоанн Петрицский.., с. 35.

Петрици при переводе Прокла пользовался греческим текстом, отличным от сохранившейся греческой рукописи XIV в., или же он сделал свободный перевод с более ранней рукописи в соответствии со своими взглядами. Последнее предположение Доддса опровергается самим Петрици, который, как говорилось выше, указывает, что причиной вторичного перевода на грузинский язык трактата Прокла является то обстоятельство, что у первых переводчиков имелись большие несоответствия с текстом оригинала, обусловленные невежеством, по мнению Петрици. Это заявление дает основание усомниться в том, что он позволил бы себе произвольное отклонение от переводимого текста. Остается в силе лишь первое предположение об использовании Петрици при переводе более раннего варианта прокловского трактата — рукописи не позднее XI столетия.

В 1940 г. проф. С. Г. Каухчишвили издал и снабдил комментариями перевод трактата Прокла «Первоосновы теологии» на грузинском языке в обработке Иоанэ Петрици. В результате сличения текста грузинского перевода с греческим оригиналом трактата С. Г. Каухчишвили пришел к выводу, что грузинский текст не является дословным переводом, он обратил внимание на своеобразное понимание греческого оригинала переводчиком-комментатором Иоанэ Петрици.

У нас нет сомнений, что Петрици в своем переводе трактата Прокла точно воспроизводил его мысли. Он решительно выступал против тех, кто произвольно искажал содержание переводимого материала. Если во время работы над переводом трактата Прокла Петрици не соглашался с какими-либо положениями философа, он имел полную возможность в комментариях истолковывать их в соответствии со своими взглядами. Поэтому, по нашему мнению, историко-философское значение имеет не столько сам перевод трактата Прокла «Первоосновы теологии», сделанный Петрици, сколько его комментарии к этому трактату, которые написаны на высоком философском уровне.

Следует также отметить, что рукопись XVII столетия под номером А-№ 69 имеет примечание, принадлежащее переписчику, сообщающее, что «памятник состоит из 2-х частей: из перевода книги Прокла «Первоосновы теологии» и «Рассмотрения Иоанэ Петрици». Эти две книги мы переписали по системе Кимен-схолио для того, чтобы читателям и писателям легко было опознать их. Кимен обозначен

нами буквой «П», что подразумевает Прокла, «Рассмотрение» же мы отметили буквой «И», что обозначает Иоанэ, чтобы читателям легко было разобраться во взглядах этих двух философов». В рукописи XIII столетия из фонда «Н» за № 1337 этой приписки нет, но применена та же система. Таким образом, в ранних рукописях книга Петрици называлась «Рассмотрением». Из этого исходили С. Г. Каухчишвили и Ш. И. Нуцубидзе, когда, анализируя текст книги Петрици, озаглавили ее «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха». Хотя имелись мнения, что ее следовало бы озаглавить «Элементы философии Прокла Диадоха, платоновского философа»: такое название дает Петрици в своем предисловии трактату самого Прокла.

Однако было бы неоправданным одинаково называть эти две работы, а также менять традиционное заглавие трактата Петрици, тем более что книгу Петрици на протяжении веков переписчики с полным основанием воспринимали в качестве самостоятельного философского трактата со специальным названием. Излагая в «Рассмотрении...» главные проблемы неоплатонизма, Петрици дает богатый историко-философский материал. Работа Петрици представляет собой определенный этап в развитии идеалистической диалектики. Поэтому философское произведение Петрици далеко выходит за рамки трактата Прокла. В эпоху Иоанэ Петрици комментирование было формой развития собственных взглядов на базе разъяснения тех или иных положений различных представителей античной философии. Иоанэ Петрици применил в своем труде эту форму для высказывания своих философских взглядов.

Работая над переводом книги Петрици, пришлось преодолеть большие трудности для установления точного смысла каждой фразы рукописи и подыскания адекватных форм выражения мыслей Петрици на русском языке. Для контроля при расшифровке текста Петрици переводчик обращался к трактату Прокла по изданию Крейцера, греческий текст которого вносил некоторые уточнения, но вместе с тем расхождения вызывали и недоумение. Мы считаем недопустимым поправлять терминологию Петрици на основе античной терминологии. Хорошо известно, что христианская культура эпохи Ренессанса восстанавливала античные понятия в соответствии с новой исторической обстановкой. Так делали глоссаторы, занимавшиеся рецепцией римского права, так поступали представители восточного

и западного Ренессанса. Так поступал и Петрици, когда приводил античные термины, давал им толкование в соответствии с новыми историческими запросами. Поэтому мы пытались раскрыть содержание терминов, примененных Петрици, а затем воссоздать систему его философской мысли, сопоставляя ее с Прокловой, а не насильственно подгоняя ее «под» Прокла.

В процессе перевода трактата обнаружилось, что рассмотрение отдельных философских положений переплетается с различными отступлениями личного характера. Необузданность формы, своеобразие манеры изложения накладывают на труд Иоанэ Петрици глубокий индивидуальный отпечаток.

При подготовке второго издания мы обратили серьезное внимание на уточнение некоторых терминов и положений трактата Иоанэ Петрици, что сделало его более доступным для читателей. С этой целью переводчик учел многочисленные пожелания и замечания, внеся соответствующие изменения и дополнения.

И. Д. Панцхава

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

В Институте рукописей им. К. Кекелидзе АН Грузинской ССР хранятся 11 рукописей перевода с древнегреческого языка и комментариев к «Первоосновам теологии» Прокла, осуществленных Иоанэ Петрици. Перевод трактата Прокла и комментарии к нему во всех рукописях даются вместе, но четко отделяются друг от друга, обозначенные инициалами «П» (Прокл) и «И» (Иоанэ), написанными красными чернилами. Кроме того, каждое разбираемое в комментариях положение Прокла Петрици обозначает буквами грузинского алфавита: «а» — первое положение соответствующей главы «Первооснов теологии», «б» — второе положение и т. д. Первые издатели трудов Петрици С. Каухчишвили и Ш. Нуцубидзе, вместе с Н. Марром и С. Горгадзе положившие начало изучению творчества Петрици на современном научном уровне, издали по рукописи XVII в. комментарии и перевод как два самостоятельных тома «Трудов Иоанэ Петрици» (второй том, содержащий комментарии, вышел в свет в 1937 г., а первый, содержащий перевод,— в 1940 г.) с предисловиями М. Гогиберидзе и С. Каухчишвили. В 1942 г. И. Панцхава осуществил перевод второго тома этого издания на русский язык.

Настоящий перевод заново сверен по рукописи XIII в. (№ 1337), которая является не только самой древней, но и самой полной: хотя в ней, как и в других рукописях, недостает конца «Послесловия», основной текст сохранился здесь лучше. Рукопись написана древнегрузинским церковным письмом, которое представляло переходную ступень от первого грузинского алфавита — асомтаврули к современному — мхедрули. За основу настоящего перевода берется терминология, выработанная А. Ф. Лосевым, глубоким знатоком Прокла и вообще античности. Им были переведены (по рукописи XIV в.) и прокомментированы «Первоосновы теологии» Прокла. В предлагаемых примечаниях оговариваются все основные случаи расхождения переводов трактата Прокла Иоанэ Петрици и А. Ф. Лосевым, вызванные или различием текстов, которыми пользовались переводчики, или различием подходов к той или иной проблеме. При этом учитываются и другие издания и переводы трактата Прокла. Большинство терминов, а также цитаты греческих авторов Петрици не переводит, а транскрибирует. В этом мы следуем оригиналу, давая соответствующие пояснения в примечаниях. В рукописи XIII в. все 211 глав «Первооснов теологии» даны без заголовков. Известно, что

встречающиеся в других рукописях данного трактата заголовки имеют «совершенно случайный и несистематический характер и явно принадлежат переписчикам» (*Прокл.* Первоосновы теологии. Пер. и комментарии А. Ф. Лосева. Тбилиси, 1972, с. 122). Это доказывает и отсутствие заголовков в грузинской рукописи — более древнего перевода по сравнению с сохранившимися греческими манускриптами. Греческий текст, перевод которого осуществил Петрици, не сохранился, и потому сам перевод имеет важное значение для предположительной реконструкции оригинала (*Proclus*: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1963, p. XLI, 342—344). В рукописи XIII в. заголовки отсутствуют и в комментариях Петрици. В публикуемом переводе для ориентации читателя в квадратных скобках даются заголовки, принадлежащие издателям.

Сверка настоящего перевода по рукописи XIII в. осуществлена Н. Натадзе и Г. Тевзадзе. Хотя на титуле настоящего издания сохранено традиционное для русского перевода название работы Петрици, внутри тома, однако, дается уточненный перевод заглавия; при этом исходили и из слов самого Петрици (см. наст. изд., с. 27).

* * *

Известный эрудит античности Прокл в своей работе не указывает ни на предшественников, ни на современников. «Первоосновы теологии» — лишь изложение системы в соответствии со строгим рационалистическим методом. Исходя из этого, некоторые исследователи полагали, что данная работа Прокла является его ранней, даже ученической, поскольку трактат всецело зависит от Плотина и Порфирия (*Proclus*: Op. cit., p. XVI—XVII). Нам кажется, что истина на стороне противников этого взгляда. Ведь ученическая работа скорее должна пестрить цитатами. Кроме того, данный трактат Прокла представляет наиболее продуманную и целостную из систем неоплатонизма, и это говорит о том, что «Первоосновы...» — одна из самых поздних работ Прокла. В ней в чистом виде излагается метод, которым Прокл руководствовался в своих комментариях и даже в теургических исследованиях. В самой работе, несмотря на большое влияние Плотина, Порфирия и Ямвлиха, нет и следа теургии и веры в чудеса, которым Прокл, как известно, в других своих произведениях отдавал не меньшую дань, чем Ямвлих. Прокл считал, что все созданное можно познать методом, изложенным им в «Первоосновах...». Этот метод, по Проклу, служит рационалистической подготовкой к мистическому единению с истинно сущим, которое совершается за пределами человеческого познания.

Петрици комментирует «Первоосновы теологии», опираясь на предшествующие Проклу античную и христианскую культуры. При этом он строго придерживается метода самого прокловского трактата.

[1] Петрици знаком как с учением самого Парменида, так и с «Парменидом» Платона, а также с комментариями Прокла на платоновский диалог. В данном случае имеется в виду диалог «Парменид». *Сократ* (470/469 — 399 до н. э.), учитель Платона, развившего его основные темы: отрицание агностицизма софистов, разработка своеобразного индуктивного способа доказательства и обоснование возможностей определения понятий. Сократ в комментариях Петрици — это Сократ платоновских диалогов. — *26*.

[2] См. «Парменид» 128 с.: одобряя усердие Сократа, Зенон называет его «лаконской собакой» (в пер. Н. Н. Томасова — «лаконским щенком»), т. е. указывает на необычайную его способность «выслеживания» истины. Так же понимает текст переводчик на немецкий язык Н. Г. Целк (*Platon*. Parmenides. Griechisch-Deutsch. Hamberg, 1972). Отметим, что Михаил Пселл для характеристики Итала пользовался тем же образом (*P. Joannou*. Die Jllumunationslehre des Michael Psellos und Joannes Jtalos.— Studia Patristica et Byzantina. Heft 3. Ettal, 1965, p. 23).— *26*.

[3] Здесь и далее под *философом* имеется в виду Прокл. *Органоном*, т. е. орудием (средством, инструментом), перипатетики (см. прим. 6) стали называть логику Аристотеля. Тем самым они отвечали на вопрос, который стоял в эллинской философии: является ли логика частью философии или лишь орудием, органоном, для нее? — *26*.

[4] *Стойхейон* (греч.) — «буква», «первоначало», «элемент», «стихия». Далее наряду с переводом Петрици дает и транскрипцию этого термина. — *27*.

[5] *Платон* (428/7 — 348/7 до н. э.), ученик Сократа и учитель Аристотеля, для обоснования возможностей познания допускал существование трансцендентных идей, объединенных вокруг идеи блага как единства блага, истины и красоты. Поздний Платон подпадает под влияние пифагореизма и подготавливает неоплатонизм (*W. K. C. Guthrie. A. History of Greek Philosophy, v. V. Cambridge, 1978*). Платон в «Рассмотрении...» (хотя Петрици хорошо знает учение философа по первоисточникам) является Платоном неоплатоников. — *27*.

[6] *Аристотель* (384—322 до н. э.), философ-энциклопедист, ученик Платона, впоследствии его оппонент, основавший после смерти учителя собственную философскую школу. Исключая миф из философии и не доверяя пифагореизму, Аристотель по-своему систематизировал платоновскую философию. Все сущее, по его мнению, состоит из формы и материи. Степень преобладания формы над материей определяет место сущего в иерархии мира. Первая материя, как не имеющая в себе никакой формы, является лишь возможностью сущего. Форма формы — мышление мышления, называемое Аристотелем богом,— свободна от всякой материальности, есть неподвижная цель всего существующего, причина его движения. Петрици, хорошо знакомый с основными трудами Аристотеля, принимает их содержание лишь постольку, поскольку они согласуются с

учением Платона. *Перипатетиками* называли последователей Аристотеля за манеру философа вести беседу во время прогулки («пери-патос»). Грузинская философская мысль ознакомилась с учением перипатетиков еще в Колхидской школе (IV в.). Под влиянием Петрици и грузинского перевода «Ареопагитик» учение Аристотеля и его учеников стали оценивать прежде всего с точки зрения его совместимости с платоновской (точнее, с неоплатоновской) философией. В грузинской культуре борьба перипатетиков с последователями платоновской философии нашла свое отражение и в поэзии XII в. Слово «перипатетики» впервые встречается у Шавтели, придворного поэта Давида Строителя. Характеризуя их влияние, поэт пишет:

Маги с Зеноном чтили каноном
Перипатейцев прорицание
(Абдул-Мессия. Пер. Ш. Нуцубидзе.
Тбилиси, 1942, с. 71). — *27*.

[7] «Об истолковании» (см. Аристотель. Соч. в 4-х томах, т. 2. М., 1978).— *28*.

[8] О привычке Сократа возвращаться к положению для лучшего уразумения его смысла Платон говорит неоднократно. См., напр., «Филеб» 24e, 66d; «Парменид» 127d.— *28*.

[9] Это замечание Петрици свидетельствует о его добросовестности как переводчика трудного греческого текста.— *28*.

[10] *Дианойя* — мысль, мнение, взгляд; *ноэма* — мышление, сознание, разумение; *ноэтос* — умопостигаемый, умозрительный (греч.). Выше Петрици жалуется, что грузинские комментаторы («мтаргмнели») не отличают точный перевод от истолкования — «таргмани». Этот грузинский термин, по-видимому, происходит от еврейского слова «таргумим», что означает подачу текста в более выгодном и доступном свете (*H. J. Genthie*. Mit dem Augen der Forchung. Berlin, 1976, S. 155). См. также наст. изд., с. 222.— *29*.

[11] *Порфирий* (232/3 — 301/4) — ученик Плотина, редактор и издатель его произведений. В Грузии были широко известны некоторые его сочинения: трактат «О пяти звучаниях» и др. Петрици знает по Немесию Эмесскому (см. прим. 252), что Порфирий боролся против христианства (см. *Немесий Эмесский*. О природе человека. Пер. Иоанэ Петрици. Тбилиси, 1914, с. 75). В «Предисловии» Петрици, вероятно, имеет в виду труд Порфирия «Исходные пункты для восхождения к умопостигаемому».— *29*.

[12] См. *Аристотель*. Вторая аналитика 71b — 72a.— *30*.

[13] Петрици подразумевает учение Аристотеля о возможности, данное в труде «О душе» 417b.— *30*.

[14] *Проблема* («задача», «вопрос»), *катаскева* («приготовление»: от катаскеуе — «снаряжать», «готовить», «собирать»), *симперазма* («умозаключение», «вывод») — терминология Аристотеля.— *32*.

[15] См. *Аристотель.* Первая аналитика, гл. 4, 28. Петрици, исходя из положения Аристотеля о сводимости второй и третьей фигур силлогизма к первой, дает своеобразную схему для первой фигуры.— *32.*

[16] Проблема *причастности* следствия причине вообще и сущего богу в особенности была важной проблемой средневековой философии. Современные теологи обычно отличают прокловское понимание причастности, предполагающее эманацию мира из единого, от христианского, допускающего творение из ничего. Например, Е. Иванка доказывает, что понимание причастности у Псевдо-Дионисия принципиально отличается от прокловского и неоплатоновского понимания вообще, так как Дионисий не признает строгой иерархии сущих. Иванка, исходя из этого, в статье, опубликованной в журнале «Схоластик» № 31 за 1956 г., отрицает возможность причисления автора «Ареопагитик» к неоплатоникам (*W. Beierwalter.* Proklos. Gründsüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Mein, 1965, S. 130). Петрици же не видит необходимости изменять систему Прокла и допускать возможность нарушения иерархии. Творению из ничего, как и всеблагости бога, Петрици дает довольно свободное толкование, которое трудно согласовать с высказываниями христианских авторитетов — на последние Петрици ссылается лишь тогда, когда это важно для его позиции. Об «Ареопагитиках» же он ничего не говорит, что не случайно.— *33.*

[17] Вероятно, Петрици имеет в виду псевдогиппократовское сочинение «О пище» (см. *А. Ф. Лосев.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с. 392).— *33.*

[18] Используя слова «причина» и «причиненное» (груз. «мизези» и «мизезуани»), Петрици хочет сохранить в переводе соотношение греческих терминов «айтиа» — «айтиатон». В переводе А. Ф. Лосева: «причина» — «вызванное причиной» (см. *Прокл.* Ук. соч., с. 45). У Марсилио Фичино — «causa cum causato» (*Plotinos.* Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione Castigata, interum ediderunt Frid Creuzer et Georg Henricus Moser Primum accedunt Porphirii et Procli Institutiones et Prisciani philosophi Solutiones... ed. Fr. Dubner. Parisiis, MDCCCLX, p. LV). — *34.*

[19] Цепь, ряд (греч.). Петрици транскрибирует это слово как «сира», так как в то время греч. дифтонг «ей» читали как «и». — *37.*

[20] Рассуждения Петрици о трудностях понимания сущего как *созданного* перекликаются с положениями «Парменида», где говорится о трудностях, возникающих при допущении самостоятельного существования идей. Петрици свободно интерпретирует текст в духе Прокла.— *38.*

[21] Имеется в виду соотношение возможности, т. е. *силы,* и действительности в чувственном (временном), разумном (вечном) и едином. — *38.*

[22] *Стоики* — последователи стоицизма, одного из направлений фило-

софской мысли эллинистической и римской культур. Учение философов древней Стои (Зенон, Хрисипп, Клеанф) имело ярко выраженный материалистический характер. Именно их и критикует Петрици наряду с перипатетиками. По-видимому, Петрици не причислял к стоицизму представителей средней Стои, в особенности Посидония (ок. 135—51 до н. э.), которого В. Иегер считает «истинным отцом неоплатонизма» (*W. W. Jaeger.* Neme seos von Emesa. Quelenforschungen zum Neoplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios. Berlin, 1914, S. 120). См. также прим. 6.— *38.*

[23] Петрици имеет в виду начало диалога «Парменид», где старый элейский мудрец восхищается аргументацией Сократа. Слово «эуге» в дошедшем до нас тексте диалога не встречается. Платон, однако, часто пользовался этим выражением, которое означает «превосходно!», «отлично!». Этим словом начинает свои критические комментарии («Refutatio») к гл. 121 «Первооснов теологии» Прокла и младший современник Петрици Николай Мефонский (о нем см. прим. 182).— *39.*

[24] Определение *человека,* данное в комментариях Петрици, было очень распространено среди неоплатоников. Оно идет от Аммония Гермия, неоплатоника V в., труды которого в эпоху Петрици были переведены на грузинский язык. (Петрици следует разделению Аммония между наукой и искусством, а также его терминологии, принятой в грузинском переводе.— См. *М. Рапава.* Из истории грузинской научной терминологии.— «Мравалтави» (Тбилиси), 1981, IX (на груз. яз.), с. 20.) Такое же определение человека дается в главном труде армянского мыслителя V—VI вв. Давида Непобедимого «Определения философии» (см. *Давид Анахт.* Соч. М., 1975, с. 45) и в «Диалектике» Иоанна Дамаскина (см. *Иоанн Дамаскин.* Диалектика. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.), с. 105).— *40.*

[25] Здесь божества античной мифологии у Петрици, как и у Прокла, не являются личностями, а олицетворяют небесные сферы, которые обозначались различными мифологическими именами соответственно предполагаемому влиянию богов в системе мироздания и на жизнь человека.— *40.*

[26] Зд. «носителя», «опоры» (греч.). См. также прим. 61.— *41.*

[27] Назначение этой схемы не совсем ясно.—*41.*

[28] Петрици, вероятно, имеет в виду какое-то руководство по музыке, в котором по пифагорейской традиции музыкальные лады связывались с планетами.— *42.*

[29] *Гюпате* — крайняя струна лиры, дававшая самый низкий тон; *нэте* — струна, дававшая самый высокий тон.— *42.*

[30] Ср. *Платон.* Парменид 166 с.: «...если единое не существует, то ничего не существует...».— *42.*

[31] «Боги» обозначают здесь ступени эманации единого, блага — *бога среди богов.* Невольно вспоминаются слова Платона из XII письма:

«Итак, в серьезных письмах вначале упоминается бог, боги же — в несерьезных» (Соч., т. 3, ч. 2. М., 1972, с. 566). Николай Кузанский, касаясь проблемы соотношения единого и богов, ссылается на труд Прокла, в котором тот, по словам Кузанца, систематизировал греческую мифологию исходя из данных тогдашней астрономии. Вторым богом, говорит Кузанец, Прокл считал созидающий ум, который называл Юпитером, царем и повелителем всего. «Таким путем Прокл ввел небесных, земных и разных других вечных богов, как это у него подробно изложено в шести книгах платоновской теологии» (*Николай Кузанский.* Соч. в 2-х томах, т. 2. М., 1980, с. 359).— *42.*

[32] Т. е. «порядке» (греч.). В тексте Прокла часто встречается также термин «асхетос», аналогичный «non mixtum» Марсилио Фичино (*Plotinos.* Op. cit., p. XCVI); в переводе А. Ф. Лосева — «безотносительно». Петрици образует соответствующий термин, прибавляя к транскрибированному греческому слову отрицательную грузинскую приставку «у».— *43.*

[33] Кн. I, гл. 6, 190 а 31.— *44.*

[34] «Вечный», «идеальный» (греч.).— *44.*

[35] «Объяснениях», «комментариях» (греч.). Т. е. Петрици отсылает читателя к своим собственным комментариям. Прокловский же текст он, как тогда было принято, называет «словом» (в настоящем переводе — «положение», «мнение» и пр.).— *45.*

[36] Петрици имеет в виду гл. 23 «Первой аналитики» Аристотеля: «...несоизмеримость диагонали [со стороной квадрата] доказывают тем, что если признать их соизмеримость, то нечетное окажется равным четному» (41 а 27). То же самое повторяет Аристотель в гл. 44 (50 а 85). Греч. *артиос* — «парный», «четный» и *перисос* — «нечетный» Петрици применяет, согласно традиции, исходящей от пифагорейской и неоплатонической философии, для обозначения первого предела и первой беспредельности. Термины *артиой-перисой* и *перисой-артиой* взяты из «Теологии Платона» Прокла и означают единство предела и беспредельности, т. е. триаду (*L. J. Rosan.* Philosophy of Proclus. New York, 1949, p. 148).— *47.*

[37] Ср. «Тимей» 29 а-е, «Законы» 900е. «Первыми законами» Петрици называет произведение Платона, известное нам как «Законы», желая тем самым отличить это сочинение от «Послезакония».— *50.*

[38] «Возможно», «дозволено» (греч.).— *50.*

[39] Этих слов в «Федре» нет. Однако данное положение вполне адекватно выражает смысл платоновского учения по вопросу, исследуемому в настоящей главе. См., напр., «Тимей» 30 b; ср. также *Proclus.* Theologie Platonienne, libre I, par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, 1968, p. 89. Выше в тексте явная ошибка переписчика: о Сократе сказано «некий богослов». Мы переводим «известный богослов»; основание для такого

перевода дает гл. 154, где о Сократе говорится как об авторе великой философской теории.— *52*.

[40] *Нектар* (греч.) — «напиток богов»; *акме* (греч.) — «расцвет», «зрелость». Петрици, по-видимому, имеет в виду то место в «Федре», где Платон уподобляет душу «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего». Насладившись созерцанием занебесной области, душа возвращается. Возничий «ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром» (246 b, 247 e).— *52*.

[41] Ср. *Платон*. Тэетет 150 с.: «...бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает». Эту же самую цитату приводит Прокл в кн. I «Теологии Платона» (Op. cit., p. 105). См. также *Иоанэ Петрици*. Труды, т. I. Тбилиси, 1936 (на груз. яз.), с. XXX.— *52*.

[42] «Неудержимое», «неукротимое» (греч.).— *52*.

[43] «Нимбу» (греч.).— *54*.

[44] Т. е. с комментаторами, составителями схолий. *Александр Афродизийский*, известный комментатор Аристотеля, прозванный Экзегетом — Истолкователем; преподавал в Афинах (198—211). Развивая материалистические элементы философии Аристотеля, он считал также, что индивидуальное предшествует общему, что индивидуальная душа смертна и неотделима от тела как своей границы, но воля человека свободна. Из его сочинений следует отметить «О судьбе» и «О душе», которые оказали большое влияние на средневековую философию, в особенности на арабский аристотелизм. Петрици хорошо знаком с сочинениями как самого Александра, так и его многочисленных последователей. Критика Петрици их взглядов является предварением критики Аристотеля и афродизийцев Николаем Кузанским и платоновской Академией во Флоренции (см. *Э. Ренан*. Аверроэс и аверроизм. — Собр. соч. в 12-ти томах, т. VIII. Киев, 1902; *F. G. Copleston*. A. History of Medieval Philosophy. London, 1972, p. 107, 118). *Подвергли эксории* — здесь «отделению»: от «эксоридзо» (греч.) — «высылать на чужбину», «изгонять за пределы государства».— *56*.

[45] *Аполлон* — один из главных богов греческой мифологии, сын Зевса и Лето, брат-близнец Артемиды. Из его многочисленных эпитетов самые распространенные — «предводитель муз» (см. наст. изд., с. 123, а также прим. 142) и «стрелок». Петрици называет его *образом первого* единого, желая как бы наглядно подчеркнуть отличие причинно-следственных отношений в материальной и идеальной сферах. В первой причина сама участвует в следствиях (напр., четыре элемента не только создают, но и составляют материальное тело). Во второй же эта причина (единое или его образ — Аполлон) остается над природой. См. также Сократов анализ смысла слова «Аполлон» (*Платон*. Кратил 405 с-е).— *56*.

[46] *Диос* — генетив от имени Зевс. Это главный бог греческой мифологии, «отец богов и людей», сын Кроноса и Реи, брат и супруг Геры.

Петрици, видимо, имеет в виду толкование Сократом смысла имени Зевса в «Кратиле» (396 ab).— *56.*

[47] В самом начале развития философии в нее проникает мифологическое представление о *судьбе* как неумолимой и тотальной необходимости, стоящей даже над богами. Согласно бытовавшему убеждению, справедливость действия судьбы гарантировалась тем, что судьба слепа и относится ко всем одинаково. Такое понимание необходимости не оставляло места для свободы. По Петрици, судьба имеет силу лишь в изменчивой материальной сфере, богини судьбы *плетут* события лишь материального мира. Однако они не являются здесь неограниченными властительницами, в конечном счете все подчиняется провидению всеблагого бога. Существование необходимости у Платона и Аристотеля обусловлено допущением первой материи как независимой от бога, хотя и существующей лишь как возможность. В неоплатонизме Плотина и Прокла необходимость не имеет такой обусловленности, но все же проявляется в виде судьбы. Петрици, отстаивая эту точку зрения, полагает, что такова же и позиция Платона, что не соответствует действительности (хотя повод для такой интерпретации философия Платона дает, см., напр., «Тимей» 68с: «Поэтому должно различать два вида причин — необходимые и божественные — и отыскивать во всем причины второго рода...»).— *57.*

[48] «Сильным», «активным» (греч.).— *58.*

[49] См. «Вторая аналитика», кн. I, гл. 2, 71b10, 78b5; см. также *С. Г. Каухчишвили.* Предисловие.— *Иоанэ Петрици.* Труды, т. I, с. XXXII.— *58.*

[50] Петрици комментирует лишь часть второго абзаца гл. 11 (см. *Прокл.* Ук. соч., с. 33).— *59.*

[51] «Живое в себе» (в нашем пер. также «само живое», «живое само по себе») у Петрици — точный по смыслу эквивалент греч. слова «аутодзон», обозначающего у Платона космос, мир, созданный как самостоятельное целое. А. Ф. Лосев переводит данный термин как «живое-в-себе».— *59.*

[52] Доказывая происхождение непознаваемой первой *материи* из *непознаваемого единого,* Петрици полагает, что следует Платону, и не осознает, что данное положение принципиально несовместимо с онтологическим дуализмом Платона и Аристотеля. В этом Петрици разделяет ошибку таких философов своей эпохи, как, например, Фомы Аквината. Как известно, даже аристотелизм последнего был неоплатоническим (см. *А. Ф. Лосев.* Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 29).— *59.*

[53] Петрици образует это слово от имени мифологического божества Диониса, считавшегося сыном Зевса и Семелы, богом вина и веселых неистовых празднеств. *Одионисованный* — впавший в неукротимое состояние.— *60.*

[54] В «Тимее» можно указать много мест, подтверждающих данную мысль. Ср., напр.: «...следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом и родился он поистине с помощью божественного провидения» (30b); «...наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое...» (92c). Единое и благо — демиург — для Петрици, как и для всех неоплатоников, тождествен христианскому богу. Христианский неоплатонизм упорно не хотел принимать во внимание допущение Платоном идей, как архетипов для демиурга (ср. *Платон.* Соч., т. 3, ч. I, с. 469).

Греч. «космос» Петрици везде переводит словом «украшенное». Этим он хотел передать чувства, владевшие древними при созерцании мироздания, которое, по их мнению, благодаря величайшему искусству бога отделилось от хаоса. Некоторые исследователи полагают, что такое понимание мира свидетельствует об оптимизме мировоззрения мыслителя (*P. Joannou.* Op. cit., S. 2).— *61.*

[55] *Ямвлих* (ок. 280 — ок. 330), неоплатоник, ученик Порфирия (см. прим. 11), основатель сирийской школы неоплатонизма, особое внимание обращал на пифагореизм и мифологию. По мнению Ямвлиха, все подчинено триадическому принципу. Анализ проблемы времени Проклом в комментариях к «Тимею» Платона (которые служили основным источником для Петрици при рассмотрении проблемы) исследователи считают в сущности лишь разъяснением ямвлиховского понимания этого вопроса (*S. Sumbarsky.* The Physical World of Late Antiquity. London, 1962, p. 162). Прокл (III 34, 5) называет Ямвлиха наряду с Платоном «божественным», а Аристотеля лишь «демоническим» (*Proclus*: Op. cit., p. XXII). Михаил Пселл в работе «О перворoccasion сыне» (издана известным греческим ученым Л. Бенакисом в 1981 г., переведена на груз. яз. И. Гараканидзе) указывает на необходимость согласования мнения Ямвлиха и автора «Ареопагитик» относительно свободной от тела души (см. «Философия». Афины, 1980—1981, № 10—11, с. 415).— *62.*

[56] «Мудрое молчание» познающего, изумленного величием единого и осознавшего неспособность слова выразить содержание трансцендентного, является одним из основных образов «Ареопагитик». В грузинском переводе этого сочинения настоящая мысль передается словами, сходными с петрицевскими (ср. *Петр Ивер* (Псевдо-Дионисий Ареопагит). Труды. Пер. с древнегреч. на древнегруз. Е. Мцыре. Изд. Є. Енукашвили. Тбилиси, 1961, с. 7). Петрици ни здесь, ни далее в сходных случаях не упоминает «Ареопагитик». Однако не знать этого произведения он, конечно, не мог. Быть может, Петрици чувствовал то, что предельно ясно выразил А. Ф. Лосев: «Ареопагитики решительно мешали в Грузии (да и в дальнейшем в других местах) воспроизводить старинную языческую мудрость и помогали лишь углублять и делать более живым догматическое учение церковного богословия» (*А. Ф. Лосев.* Эстетика Возрождения, с. 33).— *62.*

[57] *Сули* — «душа», *сулие-ри* — «душевное»; *гонеба* — «разум», *гоние-ри* — «разумное».— *63.*

[58] См. прим. 43.— *63.*

[59] В рукописях «как извне привнесенное», т. е. без «не», что не согласуется со смыслом рассуждения. Это заметили переписчики, но не решились изменить текст, приписав на полях в пяти рукописях замечание: «Наверное: как не привнесенное извне?» (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. 2, 1938, с. 47).— *63.*

[60] Ср. «Федр» 245c: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно».— *63.*

[61] См. «Тимей» 37а-с. *Охема* (греч.) — зд. «колесница»; Платон в «Тимее» часто пользуется этим словом. О значении и истории данного термина см. *Proclus.* Op. cit., Appendix II.— *63.*

[62] В данном случае Петрици говорит о *Зевсе* как об отце, уме-демиурге, который, взирая на парадигмы, т. е. идеи, создает мир из материи. Ср. «Тимей» 37с. Это положение, ясно выражающее онтологический дуализм Платона, Петрици включает в систему монистической философии потому, что полагает, будто и материя является результатом эманации.— *63.*

[63] Ср. «Федр» 249е.— *65.*

[64] Т. е. как бы вдохновленный, воодушевленный, исступленный (греч.).— *65.*

[65] Положение Анаксагора «Во всем есть часть всего» (цит. по: *И. Д. Рожанский.* Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972, с. 259) было распространено в неоплатонизме. Петрици считает, что оно правомерно лишь для области *бестелесного,* поскольку бестелесное является непространственным.— *66.*

[66] Здесь «трудны»: *грифос* (греч.) — «запутанная речь», «загадка».— *66.*

[67] Здесь в мифологической форме Петрици излагает учение о познании. *Афина* — богиня наук, искусств, ремесел, победы и мудрости, рожденная из головы Зевса. Под *первой* Афиной Петрици подразумевает первый разум, содействие которого необходимо при всяком познании. *Гермес* — вестник богов, сын Зевса и Майи, покровитель красноречия, хитрости, а также торговли. С его именем связывалось искусство истолкования, умение раскрыть смысл и выразить его, т. е. герменевтика. *Прометей* — титан, оформивший человека из глины, покровитель человеческого рода, против воли богов научивший людей разным искусствам, в том числе искусству мыслить. *Прометейю* следует понимать как способность к прозорливости, предвидению и правильному истолкованию. Как видим, Петрици считал, что боги греческой мифологии олицетворяют различные силы и способности.— *67.*

[69] Здесь поверхность, плоскость: *эпифания* (греч.) — «чудесное явление», а также «внешняя сторона», «поверхность».— *67.*

[70] Положение о том, что данная нашей чувственности природа не является первой материей, т. е. чистой возможностью, что она уже оформлена четырьмя качествами, или элементами, материи — одно из основных положений Аристотеля и неоплатоников.— *67.*

[71] Петрици имеет в виду миф Платона о том, что демиург создал частичные души после всеобщей, вселенской, души в том же *сосуде* и из остатков того же материала, хотя «чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка...» («Тимей» 41d).— *67.*

[72] По мнению Петрици, платоновский миф о возвращении души в мир идей и христианский миф о возможности возвращения Адама в рай тождественны по своему содержанию. См. также прим. 212.— *68.*

[73] По мнению Платона («Федр» 109, «Тимей» 58d) и Аристотеля («Физика» 212b, «О небе» 271b), *пятая сущность* — это первая телесная субстанция, отличная от четырех элементов, которую они называют эфиром. Этимология слова «эфир» трактуется у Платона («Кратил» 410b). Следуя ему, Аристотель писал: «Именно поэтому, полагая, что первое тело отлично от земли, огня, воздуха и воды, они называли верхнее место «эфиром» (aithēr), произведя наименование, которое они ему установили, от того, что оно «всегда бежит» (aei thein) в продолжение вечного времени» («О небе» 270b20). Иоанн Итал написал по данному вопросу специальную работу: он считал, что Аристотель в этом случае спорит лишь о словах, желая показать себя (*P. Joannou.* Die Jlluminationslehre des Michael Psellos und Joannes Jtalos. Študia Patristica et Byzantina. Heft 3. Ettal, 1965, S. 39). См. также прим. 241.— *68.*

[74] О *пяти родах*, или категориях, интеллигибельного мира см. *Платон.* Софист 254 е слл.— *69.*

[75] Мысль о том, что *случайному* в этом мире соответствует сущностное и *родовое* в трансцендентной сфере, отстаивал и Михаил Пселл в работе «Об идеях, как о них учил Платон» (пер. на груз. яз. И. Гараканидзе осуществлен по изд. «Философия». Афины, 1976 (на греч. яз.), с. 420).— *69.*

[76] Ср. «Метафизика» V 7, 1017a.— *70.*

[77] «Характер»; букв. «цвет», «окраска» (греч.).— *70.*

[78] «Беспримесными» (греч.).— *70.*

[79] Образом, картиной (греч.). При переводе греческих слов, имеющих несколько, иногда очень расходящихся значений, Петрици дает вместе с их транскрипцией и перевод, как, например, и в данном случае.— *72.*

[80] *Тюратен* (греч.) — «извне», «снаружи». Петрици, по-видимому, имеет в виду работу Аристотеля «О происхождении животных», кн. II, гл. III (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. I, с. XXXIII).— *73.*

[81] См. прим. 32.— *76.*

[82] Ср.:

«Умоляй творца, чтоб выход дал из тленной мне темницы,
Где огонь, вода, и воздух, и земля кладут границы,
Чтоб туда взнеслась на крыльях, где мечты моей зеницы,
Созерцали б днем и ночью солнца вечного зарницы»

(*Руставели*. Витязь в тигровой шкуре. Пер. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1957, с. 289).— *78*.

[83] Груз. «цискари» — *заря*, «утренняя звезда», образовано из двух слов: «цис» — «небо» и «кари» — «двери».— *78*.

[84] Здесь «дробно»: от «керматидзо» (греч.) — «делить на мелкие части», «дробить». Термин в значении «раздробление» встречается у Платона (см. «Парменид» 144b-d, «Софист» 226d, «Государство» 395). Из неоплатоников этим термином пользуются Порфирий, а вслед за ним Немесий из Эмеса («Porphyrios' «Symmikta Zetemata»» von H. Dorrie. München, 1959, S. 143). В древнегрузинских переводах часто встречается также греч. слово «керма» — название мелкой медной монеты (см. *И. В. Абуладзе*. Словарь древнегрузинского языка. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.), с. 197).— *79*.

[85] От греч. «гипостасис» — «сгущение», «существование», «реальность». В переводе текста Прокла Петрици пользуется грузинским словом «магуамовнебели» — «реализующий», но в комментариях, повторяя данное положение, дает транскрипцию греческого слова и объясняет его смысл: гипостазирование сущих демиургом есть следствие эманации, которая представляет собой как бы изливание переполненной чаши доброты.— *83*.

[86] Петрици передает учение Платона о *благости бога* как причине создания мира. В данном месте он, по традиции, отождествляет демиурга Платона и христианского бога. В таких случаях парадигмы, т. е. идеи, понимаются как мысли демиурга, а материя — чистая возможность — понимается как «не-сущее» в прямом смысле, т. е. как не существующее, ничто (ср. «Тимей» 28a—29c). Такая интерпретация учения Платона была возможна и из-за некоторых собственных высказываний философа, например положения о рождении «из разума и мысли бога» («Тимей» 38c). См. также прим. 126.— *83*.

[87] «Неизбежности», «рока» (греч.). В согласии с Платоном («Тимей» 47c — 48a), Петрици понимает *ананке* как природную необходимость, которая подчиняется уму-демиургу, но все же имеет определенную независимость. Ср. прим. 47.— *83*.

[88] «Беззаботность», «удовлетворенность», «достаточность» (греч.) — этими признаками характеризуется состояние души в разумной сфере *Кроноса* (см. также прим. 91, 168а). В рукописи описка: вместо «были ее уделом» написано «не были ее уделом» (см. *Иоанэ Петрици*. Труды, т. I, с. XXVIII—XXIX).— *85*.

[89] О душе, которая теряет крылья и попадает в земное тело, Платон говорит в «Федре» 246 c.— *85*.

[90] См. прим. 46.— *85.*

[91] *Рея* — дочь Урана и Геи, мать *Зевса.* По Платону («Кратил» 402b), «Рея» и «Кронос» обозначают течение сущих; он связывает такое понимание смысла данных имен с известным положением Гераклита — «Все течет».— *85.*

[92] Декоративное растение с крупными цветками из рода лилий.— *85.*

[93] «Честь», «почет» (греч.). Слово «филотимия» прижилось в древнегрузинском языке в той форме, которую ему дал Петрици. Заметим, что известный грузинский ученый и писатель Сулхан Саба Орбелиани (1658—1725) в свой «Грузинский лексикон» внес много греческих слов, употребляемых Петрици, в том числе наряду с «филотимией» и «гифилотимию» — «оказал тебе почет», «удовлетворил твое честолюбие» (см. *С. С. Орбелиани.* Соч., т. IV. Тбилиси, 1965 (на груз. яз.), с. 39).— *85.*

[94] «Истечением», «выделением» (греч.).— *87.*

[95] Петрици, по-видимому, подразумевает обращение демиурга к созданным им богам в «Тимее» 41b—d.— *87.*

[96] Ср. перевод А. Ф. Лосева (*Прокл.* Ук. соч., с. 42).— *89.*

[97] Т. е. «по необходимости» (греч.). При переводе данного положения Прокла Петрици использует грузинский эквивалент этого термина, но в комментариях он дает его транскрипцию. См. также прим. 87.— *89.*

[98] Т. е. наподобие коня, сбросившего поводья: от «афениадзо» (греч.) — «сбрасывать поводья», «не слушаться поводьев».— *89.*

[99] *Пюрсос* (греч.) — «огонь», «пламя», «факел». См. Ис. 9,6. Иначе это место комментировал Василий Великий (330—379) (см. *Василий Великий.* Творения, т. I. М., 1846, с. 354). О нем см. прим. 256.— *92.*

[100] См. Колосс. I, 26—27. В этом послании апостол Павел, называя слово божие тайной, сокрытой «от веков и родов, ныне же открытую святым Его», спешит добавить, что эта тайна была сокрыта для язычников. Петрици, хотя и с уважением относится к апостолу, с этим его положением не согласен. По мнению Петрици (и это вообще существенно для его взглядов), эта тайна не была чужда языческим философам. Если в «Ареопагитиках» доверенное лицо знания о боге — теолог (см. *Петр Ивер.* Ук. соч., с. 136. Ср. *Dionis L'Areopagite.* La Hierarchie Celeste. Par. R. Roques. Paris, 1970, p. 150), то Петрици ставит на его место *философов света.* Этим он поднимает значение философии в глазах современников и указывает на единство основного содержания человеческой культуры. См. также прим. 165.— *92.*

[101] *Эмпедокл* (ок. 490—430 до н. э.) — древнегреческий философ, поэт и врач, создатель теории о четырех пассивных материальных элементах, которые приводятся в движение двумя силами — любовью

и враждой, как силами объединяющей и разъединяющей. Учение Эмпедокла в Грузии было известно и до Петрици (см. *Ш. В. Хидашели.* Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV—XIII вв.). Тбилиси, 1962, с. 147—148). Философ излагает здесь учение Эмпедокла, следуя, вероятно, Порфирию, который в своей работе «История философов» дает этому учению неоплатоническую интерпретацию (*F. Altheim*, *R. Stient.* Porphirius und Empedocles. Tübingen, 1954, S. 32—35).— *95.*

[102] Возможно, Петрици имеет в виду рассуждения о мере либо в «Филебе» (26ab), либо в «Политике» (284a) Платона.— *95.*

[103] Словом «драматургия» (греч.) Петрици пользуется для выражения того, что мы называем словом «деятельность», т. е. деяния человека, которое он осуществляет как личность.— *95.*

[104] *Ангел* (греч.) — «вестник», «посланец». Для Петрици это слово означает высшие силы, возносящие низшие начала. Именно такой силой является любовь. Петрици имеет в виду диалог об Эроте между *Диотимой* и *Сократом* в «Пире» 203—204a. О Диотиме см. *Платон.* Соч., т. 2, Примечания, с. 527.— *96.*

[105] «Возвышением» (греч.). По мнению С. Каухчишвили, термин «анагоге» в значении «возвышение душ» Петрици взял из комментариев Прокла к «Тимею» Платона (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. I, с. XXX).— *96.*

[106] Здесь «к твоему удовольствию»: *хариейс* (греч.) — «приятный», «прелестный», «искусный».— *97.*

[107] Это положение Прокла, как оно представлено здесь, в «Рассмотрении...», не совпадает с переводом Петрици буквально, но является уточнением Проклова текста.— *97.*

[108] Т. е. *о* «стройности», «соразмерности» (греч.).— *99.*

[109] Может быть, Петрици имеет в виду «Тимей» 41e. Ср.: «Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока...».— *99.*

[110] В «Федре» этой фразы нет, но она точно выражает смысл платоновского диалога.— *99.*

[110a] См. *Платон.* Парменид 130a.— *100.*

[111] См. прим. 88.— *102*

[112] См. прим. 73.— *102.*

[113] См. *Платон.* Тимей 41e.— *103.*

[114] *Оба источника* — первый предел и первая беспредельность. Заметим, что *органическую* причину *сопричиной* называл и Аристотель (*W. Wieland.* Die Aristotelische Physik. Ruprecht, 1970, S. 245).— *104.*

[115] Здесь *Парменид* — персонаж одноименного платоновского диалога.— *105.*

[116] См. «Тимей» 41d.— *106.*

[117] Здесь *Сократ, Парменид, Зенон* — персонажи платоновского «Парменида».— *108.*

[118] Слово «иканос» часто встречается в диалогах Платона.— *108.*

[119] См. прим. 4.— *109.*

[120] Т. е. многообразие: от «полиморфос» (греч.) — «многообразный».— *110.*

[121] Петрици имеет в виду символику священных одеяний.— *110.*

[122] Здесь Петрици опять уточняет свой перевод комментируемого положения Прокла. В переводе сказано: «Сущее целиком в себе, самодовлеющее» (в переводе А. Ф. Лосева — «сущее-в-себе»).— *110.*

[123] Т. е. осуществленность (греч.). *Энтелехия* — одно из основных понятий Аристотеля, означающее полное раскрытие внутри заложенной цели. Всякая вещь имеет в себе свое совершенство как цель, которую она никогда не достигает, и потому вечно движется. В человеке, например, энтелехией является душа. В своем переводе работы Немесия Эмесского «О природе человека» Петрици термин «энтелехия» передает грузинским эквивалентом, означающим «совершенствующее». Переводя же «Первоосновы теологии», он, видимо недовольный такой интерпретацией, транскрибирует этот термин (ср. *А. Ф. Лосев.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 93—111).— *111.*

[124] См. прим. 44.— *111.*

[125] Известны «Алкивиад I» и «Алкивиад II». Первый А. Ф. Лосев считает диалогом сомнительного происхождения, а второй — безусловно неподлинным (см. *А. Ф. Лосев.* Платон.— Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967, с. 263), такого же мнения У. К. Ч. Гатри (*W. K. C. Guthrie.* A History of Greek philosophy, v. V. London, 1978, p. 387). По-видимому, для Петрици существует один «Алкивиад», в подлинности которого он не сомневается.— *111.*

[126] *Образцы* — перевод греч. слова «парадигмы». Петрици дает монистическую интерпретацию самого трудного в этом плане суждения Платона — «Тимей» 28а: «Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным» (см. также прим. 86).— *111.*

[127] «Гдейность» (груз.— «садаобай») — перевод греч. «to ny». Это одна из десяти категорий Аристотеля. *Гдейность* у Петрици обозначает место материальной вещи в пространстве в отличие от свободных от материи родов, не ограниченных местом и способных одинаково появляться везде. Словом «гдейность» для выражения греческого термина пользовался еще Ефрем Мцире (см. *Иоанн Дамаскин.* Диалектика. Тбилиси. 1976 (на груз. яз.), с. 151). — *112.*

[128] Это важное для неоплатонизма положение было введено и разработано Порфирием (*Porphyrios.* Symmikta Zetemata. Hrzg. H. Döcrie. München, 1959, S. 37). В рассуждении, следующем выше, Петрици пользуется комментариями Прокла к «Тимею» (см. *Л. Алексидзе.* Об источниках 41-й главы комментариев Петрици.— «Мацне», АН Груз. ССР, серия языка и литературы, 1983, № 2 (на груз. яз.)). *Аглаофимос*, мифический представитель орфизма, считается учителем Пифагора (Paulys Real-Enciclopädie der klassischen Alertumswissenschaft. Hrsg. G. Wissoma, Bd. I. Stuttgart, 1914, S. 824). Возможно, Петрици знал и утерянный в настоящее время труд Прокла «О гармонии Орфея, Пифагора и Платона» (см. *Proclus.* Op. cit., p. XIV).

Орфей, мифический певец из Фракии, считался сыном музы Калиопы и фракийского царя Загра; погиб от рук вакханок. Орфики указывают на мистические гимны Орфея как на источник своего учения. Прокл много писал об орфизме, он считал Орфея наряду с Пифагором предшественником Платона (см. *Т. Гомперц.* Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911, с. 72—82). Фома Аквинский вслед за Аристотелем причислял Орфея к древнейшим теологам (*H. Baltasar.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsi edeln, 1965, S. 596). Называя Орфея богословом, Петрици следует Проклу.

Элеаты — последователи философской школы (580—490), основанной в г. Элее (Южная Италия) Ксенофаном Колофонским. Развивая монотеизм и монизм Ксенофана, *Парменид* создал учение, основанное на допущении единого бытия, в котором нет ни движения, ни множества. Доказывая тождество мышления и бытия, Парменид исходил из представления, что существование пространства, времени и движения лишь видимость. Такое разграничение чувственного и рационального миров стало одним из исходных положений для платоновской философии. Другие представители школы элеатов, *Зенон* из Элеи и Мелис Самосский, защищали основные положения Парменида. Петрици судит об элеатах в основном по Платону и Проклу, хотя у него встречаются и идеи собственно Парменидовы.

Гость из Элеи — персонаж диалога Платона «Софист». В русском (см. *Платон.* Соч., т. 2, с. 322), а также немецком (*Platon.* Sophist. Hrsg. R. Wiehl. Hamburg, 1967, S. 4) переводах — «чужеземец».

Пифагорейцы — представители философского направления в Древней Греции, ведущего начало от Пифагора Самосского, математика, философа-мистика и политического деятеля (вторая пол. VI в. до н. э.). В древности всякого, признававшего в числе и числовых соотношениях закономерность космоса, допускавшего переселение душ и гармоничность вселенной, причисляли к пифагорейцам. Поздний Платон и неоплатоники испытали сильное влияние пифагореизма (см. *А. Ф. Лосев.* История античной эстетики (ранняя классика), 1963, ч. II, I, § 1—4). Источник

сведений о Пифагоре и пифагореизме для Петрици — сочинения Платона, Аристотеля и неоплатоников.— *112*.

[129] Имеется в виду гл. 31.— *113*.

[130] Прокл заимствовал это положение у Аристотеля (см. *Аристотель*. Физика 201a—b).— *116*.

[131] См. прим. 67.— *116*.

[132] Т. е. в «Физике»; *физике акроасеос* (греч.) букв. — «лекции по физике».— *116*.

[133] См. гл. 41.— *117*.

[134] См. прим. 48.— *118*.

[135] Петрици подвергает критике учение об *энтелехии* Аристотеля, как оно изложено у Александра Афродизийского (см. прим. 44): согласно Александру, энтелехия, подобно цветам и фигурам, не может существовать независимо от предметов. См. также прим. 123.— *118*.

[136] *Халепос* (греч.) — «трудный», «тяжкий». О соотношении *хроноса* («время») и *кайроса* («время года», «пора») и о трудностях перевода этих терминов см. *W. Guthrie*. A History of Greek Philosophy, v. V, p. 297.— *119*.

[137] *Уранос* — первое вечное, но созданное тело в иерархии сущих.— *119*.

[138] «Физика» 220b.— *119*.

[139] *Плотин* (ок. 205— ок. 270), греческий философ, фактический основатель неоплатонизма как учения, направленного против скептицизма, старавшийся на основе монистически интерпретированного учения Платона и «рациональной мистики» объединить достижения не только античной, но и всей человеческой культуры. Петрици не интересуется Плотином как чудотворцем, это отличает его от других биографов философа, например от *Порфирия* (см. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 475). *Категемон* (греч.) — «наставник», «руководитель», «вождь». О Порфирии см. прим. 11; о *Ямвлихе* — прим. 55.— *119*.

[140] «Было», «есть», «будет» (греч.). Петрици имеет в виду следующее место из «Тимея» 37e: дни, месяцы, годы — «части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть»...». Петрици несправедливо полагает, что Аристотель не продвинул анализ проблемы времени (*J. Meulen*. Aristoteles. Die Mitte in seinem denken. Meisenheim am Glan, 1968, § 32, 33, 137).— *121*.

[141] Т. е. предводитель муз (греч.) — один из самых распространенных эпитетов Аполлона. См. также прим. 45.— *123*.

[142] Калька греческого термина «хрисолирес» — один из эпитетов Аполлона. См. также прим. 45.— *123*.

[143] См. прим. 44.— *125.*

[144] Здесь, как и в других подобных случаях, учитывая многозначность греческих терминов, Петрици, как видим, рядом с их транскрипцией дает и перевод.— *125.*

[145] Возможно, Петрици имеет в виду высказывание в «Пармениде» 133d.— *126.*

[146] См. прим. 44.— *126.*

[147] Здесь «самых сильных», «изначальных»: от *едре* (греч.) — «пристань», «основание».— *126.*

[148] Так Парменида называл и Платон (см. «Софист» 237а и др.). Следует отметить, что термин «великий» философы античности и средневековья употребляли очень избирательно: это не только свидетельствовало о признании данного мыслителя, но и определяло границы того или иного философского направления.— *127.*

[149] В данном месте Петрици говорит о философии самого Парменида, а не героя платоновских диалогов. Положение взято из поэмы Парменида «О природе» (*Parmenides.* Hrsg. R. Berlinger. Frankfurt am Mein, 1970, S. 32). Петрици цитирует не совсем точно и «еон» («истинно сущее») Парменида переводит как «вечность». Это обусловлено тем, что неоплатоники подразумевали под вечностью именно истинно сущее. Кроме того, известно, что, начиная с гностической литературы, и «айон» («вековечное») и «еон» часто переводили одинаково — как «вечность» (см. *Г. Тевзадзе.* К пониманию гл. 52 «Комментариев» Петрици.— «Мацне» (орган, отделение общ. наук АН Груз. ССР), 1964, № 4 (на груз. яз.), с. 277). Значение термина «еон» для европейской философии отмечал М. Хайдеггер (*M Heidegger.* Holzwege. Frankfurt am Mein, 1963, S. 318).— *128.*

[150] *Артемида* — богиня охоты, сестра-близнец Аполлона, дочь Зевса и Лето, богиня Луны. Ср. описание Аристотелем систем Евдокса Книдского и Калиппа в «Метафизике» 1073b — 1074а.— *128.*

[151] См. прим. 79.—*129.*

[152] В этой работе Аристотель не раз касается данной темы. Для Петрици, по-видимому, важно отметить, что элементы являются не простыми, а смешанными и что они переходят друг в друга (см. *Аристотель.* О возникновении и уничтожении 330b, 331b).— *130.*

[153] См. прим. 14.— *130.*

[154] См. прим. 47.— *132.*

[155] Греч. «нус» («мысль», «ум», «разум», «душа», «мнение», «желание», «мировой разум» и т. д.) Петрици, как правило, переводит груз. словом «гонебай», т. е. «разум», исходя из различия дискурсивного познания и познания души. Это различие он обосновывает в предисловии к своим комментариям (см. наст. изд., с. 29). А. Ф. Лосев переводит «нус» как «ум».— *135.*

[156] Петрици понимает «стерисис» — «лишение» как отсутствие какой-либо формы. Проблема «стерисиса» оказалась очень важной не только для неоплатоников, но и для христианских и мусульманских философов, так как была тесно связана с вопросом о субстанциальности зла, которую последние отрицали, чтобы оправдать благость бога. Василий Великий (см. прим. 256), заимствуя пример из «Категорий» Аристотеля, писал: «Зло есть лишение добра. Сотворен глаз, а слепота произошла от потери глаза» (*Василий Великий.* Творения, т. IV. М., 1846, с. 153). Этот же пример повторяет Фома Аквинский в работе «Об истине» в связи с проблемой, которую он формулирует так: «Соответствует ли злу какая-нибудь идея в боге?» (*Tomas V. Aquino.* Untersuchungen über die Wahrheit, Bd. I. Louven, 1952, S. 100) Аристотель касается проблемы лишенности во «Второй аналитике» (73b21) и неоднократно в «Физике».— *135.*

[157] *Нотос* (греч.) — «поддельный», «незаконный», «ложный». Петрици подразумевает материалистическую точку зрения, согласно которой материя самодовлеюща. Соответствующие рассуждения у Прокла находим в его комментариях к «Тимею» Платона (см. *Rosán.* Op. cit., p. 188).— *136.*

[158] *Гюпобатрон* (греч.) — «подставка», «основание»; *пютмен* (греч.) — «дно», «основание».— *136.*

[159] См. прим. 53.— *138.*

[160] *Асклепий,* античный философ VI в., ученик Аммония, сына Гермия, как неоплатоник, защищал положение о самостоятельности человеческой души. Об *Александре Афродизийском* см. прим. 44.— *139.*

[161] См. прим. 79.— *139.*

[162] Т. е. род является границей для подчиненных этому роду.— *141.*

[163] «Трудные» (греч.); см. прим. 66.— *142.*

[164] Подразумеваются следующие слова Прокла: «Действительно, сначала, например, должно существовать сущее, затем живое, а затем человек; и если недостает разумной способности, то человека уже нет, а есть живое существо, дышащее и ощущающее; и опять-таки если прекращается жизнь, то остается сущее (ведь даже когда нет жизни, бытие налично)» (*Прокл.* Ук. соч., с. 59).— *143.*

[165] Представление о соотношении *философии* и *теологии* как целого и части было довольно распространенным в средневековье. Оно, однако, не имело в виду признания преимущества философии перед теологией. Теология — такая часть, которой подчиняется все, и целое тоже. Подобное понимание приписывали Аристотелю, который метафизике, т. е. учению о первом сущем, подчинял все остальное. Аль-Фараби и Авиценна считали теологию главной частью метафизики (см. *В. В. Соколов.* Средневековая философия. М., 1979, с. 249). Михаил Пселл теологию понимал как своеобразную философию, составляющую «сокровенное содержание нашей науки...» (см. *Михаил Пселл.* Хроногра-

фия. Перевод Я. Н. Любарского. М., 1978, с. 82). См. также прим. 100 и 216.— *144.*

[166] Греч. «эксайрео» («вынимать», «удалять», «освобождать» и т. д.) Петрици переводит как «лежащее сверху», «отделенное». Мы выбираем термин А. Ф. Лосева «изъята», ибо, нам кажется, он лучше других выражает рассматриваемое соотношение между причиной и следствием. Данный термин, по словам Лосева, «лежит в основе того ходового термина и в средневековой и в новой философии, который звучит как «отвлекать», «отвлеченный», «абстракция», «абстрактный», «абстрагировать». Важно отметить, что это «отвлечение» имеет у Прокла гораздо больше бытийный, чем только логический, смысл, почему мы и предпочитаем передавать эти термины как «изымать», «изъятый» и пр.» (*Прокл.* Ук. соч., с. 151).— *145.*

[167] Проблема причинности и различные ее аспекты привлекали внимание средневековых мыслителей не только в философском, но и в мировоззренческом плане: ведь бог считался причиной и себя и мира. Понимание причинности Платоном и данная им классификация причин более, чем аристотелевская, соответствовали задачам, стоявшим перед средневековой философией: демиург Платона был «творческой» причиной мира, Аристотель же исключал возможность такой причины. Фома Аквинский, отстаивая аристотелевское учение о четырех причинах, разумеется, признавал и пятую — причину в собственном смысле — творческую, т. е. бога. Он убедил идеологов католической церкви в том, что чистая форма Аристотеля как мышление мышления идентична христианскому богу (хотя бог Аристотеля мыслит лишь о самом себе, а не о мире). Пять причин Петрици предвосхищают учение о причинах Фомы (см. *В. Офферманс.* Пять причин у Иоанэ Петрици и у Фомы Аквинского.— «Мацне» (серия философии, психологии... АН Груз. ССР), 1972, № 3 (на груз. яз.), с. 63—64). Петрици, правда, творческую причину называет причиной в собственном смысле, которой подчиняется сущее, но она у него не является причиной абсолютной. Таковой Петрици считает шестую, так называемую «отчую», причину, которая «создает из ничего» (см. наст. изд., с. 186). Предполагаемый учитель Петрици Иоан Итал не оставил без внимания этот вопрос. Он писал, что Платон допускал шесть причин: материальную, формальную, творческую, целевую, органическую и парадигматическую; Аристотель же в «Физике» оставил четыре причины, устранив парадигматическую и органическую (см. *Иоан Итал.* Соч. Изд. Н. Кечакмадзе. Тбилиси, 1966 (на греч. яз.), с. 50).— *145.*

[168] Вращение (от греч. «периаго» — «водить кругом», «вращать»), ср. «Тимей» 34а.— 145.

[168а] О *треугольнике* планеты *Зевса* и *четырехугольнике Кроноса* и т. д. см. *R. M. Kranz.* Gnostizismus and early Cristianity. London, 1959, p. 145. Мнение о разрушающей силе Кроноса и восстанавливающей

силе Зевса в неоплатонизме идет от орфической теогонии (*W. H. Roscher*. Ausführliches Lexikon der griechieschen und römieschen Mythologie. Leipzig, 1890—1897, Bd III, S. 1974). В грузинской культуре о таких воздействиях названных планет на мир говорится в поэме Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (ст. 960; 961; 1415).— *146*.

[169] Имеется в виду «Физика» 168a, 200b, 240a, 255ab.— *147*.

[170] Величины (греч.).— *150*.

[171] Формы (греч.).— *154*.

[172] Об *элеатском ксене* (в ориг. «элеатоксенос»), или госте из Элеи, см. прим. 128. *Аналкистая* — от «аналкейс» (греч.): «бессилие», «слабость».— *154*.

[173] См. «Парменид» 130c.— *157*.

[174] Одно из основных положений Анаксагора (см. *И. Д. Рожанский*. Ук. соч., с. 183). По свидетельству Прокла, Ямвлих подробно разбирает данное положение (*Procles*. Op. cit., XXII). Встречается оно также у Псевдо-Дионисия, через него — у Майстера Экхарта и Николая Кузанского. Это положение в его отношении к учению о душе («Все есть во всех душах, но специфически») рассматривает Прокл в своих комментариях к «Тимею» Платона (*Proclus*. Commentory on Timaeus.., ed. E. Diehl. Leipzig, 1903—1906, v. III, p. 336).— *158*.

[175] В ориг. «приведено в соответствие с правилами музыки».— *160*.

[176] Перевод греч. термина «пронойа»; *провидение* доброго бога противопоставляется слепой необходимости и случайности, судьбе. Ср. прим. 47.— *161*.

[177] Во всех рукописях перед словами «просто сущее» отсутствует отрицательная частица «не», без которой невозможно понять смысл данного предложения.— *161*.

[178] См. прим. 31.— *163*.

[179] Т. е. является образом богов (греч.); слово «морфе», как указывает Петрици, имеет здесь смысл «образ»: последующее носит образ предшествующего в ряде эманации.— *163*.

[180] По мнению Петрици, все античные философы-идеалисты, особенно Прокл, отвергали политеизм.— *163*.

[181] Во всех сохранившихся греческих рукописях книги Прокла: «всякий бог»; у Петрици же читаем: «бог (боги) по приобщению». Ясно, что Петрици имеет в виду не христианского бога, а единичности, которые только по приобщению являются значимыми (см. также прим. 182). Начиная с гл. 114 и до гл. 121, Петрици повторяет то же выражение.— *164*.

[182] Так Петрици переводит греческое слово «генадос», понимая под *единичностями* богов. Вероятно, мы имеем дело со смысловым переводом. Петрици хочет отличить единичности, или генады, от единого, которое одно только обладает полной трансцендентностью. В коммента-

риях к гл. 116 Петрици пишет, что приобщение, или причастность, бывает двоякого рода: (1) приобщение к трансцендентному единому, к которому приобщаются без приобщения (ср. гл. 1 «Первооснов теологии»: «Всякое множество тем или иным образом причастно единому»), но которое само ни к чему не может приобщиться, так как приобщиться можно лишь к более высокому; (2) такое приобщение, когда приобщаемое становится единым благодаря причастности. Вспомним и то, что младший современник Петрици, непримиримый враг неоплатонизма вообще и прокловского в особенности — Николай Мефонский, имея в виду именно гл. 114 «Первооснов теологии», спрашивал: «Как могут боги быть совершенными в себе, если они божественной природой обладают благодаря приобщению?» (*Proclus.* Op. cit., p. 257—259). Может быть, именно поэтому мы не встречаем в других рукописях Прокла термин «по приобщению», он есть только в переводе Петрици («Anonimus prolegomena to Platonic philosophy», by L. G. Westerink. Amsterdam, 1962, p. XVIII). Проблема единичностей, генад, в неоплатонизме все еще вызывает споры. Как отмечает в своих комментариях к трактату Прокла Е. Доддс, авторитетными исследователями Э. Целлером, Ф. Юбервергом, Т. Тейлором было установлено, что в плотиновский мир генады ввел Прокл. Однако, по справедливому замечанию Доддса, если бы это было так, то биограф и ученик Прокла Марин, который отмечал даже незначительные нововведения Прокла, указал бы и это. Кроме того, замечает Доддс, о генадах как о единичностях, идентичных богам, говорил уже учитель Прокла Сириан в комментариях к «Метафизике» Аристотеля. Таким образом, учение о генадах было специфичным для афинской школы неоплатонизма (см. там же, с. XVI). Что же касается генад как метафизических сущностей, как таковые их можно зафиксировать еще в «Филебе» Платона, там же Платон называет их монадами. Плотин в шестой «Эннеаде» говорит, что неопифагорейцы называли формы генадами и приравнивали их к богам. Таким образом (подытоживая рассуждения Доддса), мнение Сириана имеет доплотиновский источник. Генады были призваны стать мостом через пропасть, которая зияла в учении Плотина между единым и реальностью (*Proclus.* Op. cit., p. 257—259). Во втором издании «Первооснов теологии» (1936) Доддс, подводя итоги дискуссии по данному вопросу, пришел к выводу, что истоки доктрины о генадах мы должны искать в учениях, предшествующих доктрине Сириана (Ibid., p. 246).— *164.*

183 «Составлено» — перевод греч. «синтезиса» Петрици указывает, что Прокл следует «Пармениду» Платона.— *166*

184 Перевод греч. термина «периграфо» — «обводить». См. также прим. 168.— *166.*

185 В этой главе Петрици развивает положения, сходные с идеями «Ареопагитик» (см «О небесной иерархии» II 3.— *Петр Ивер.* Ук. соч., с. 106).— *169.*

[186] Разделение, расщепление, раздвоение (греч.).— *169*.

[187] См. прим. 32.— *169*.

[188] В начале 30-х годов С. Каухчишвили установил, что гл. 129 грузинского перевода «Первооснов теологии» нет ни в одной известной в настоящее время рукописи этого трактата. С другой стороны, в этом переводе отсутствует гл. 149. Таким образом, нумерация глав со 129 по 149 в переводе Петрици не совпадает с нумерацией этих глав в других переводах. Результаты исследований этого вопроса отразились и в английском издании трактата Прокла, осуществленного Доддсом (*Proclus*. Op. cit., p. 130). Трудно согласиться с мнением Доддса, что гл. 129 — поздняя вставка в рукопись, которой пользовался Петрици. Содержание гл. 129 касается важных для понимания мировоззрения Прокла проблем. Петрици обращает на эту главу особое внимание, его комментарии к ней значительно больше самого текста. Доддс, поверхностно ознакомившись, как нам кажется, с грузинским переводом трактата, сделал весьма поспешные выводы. В частности, он считает сомнительной ценность грузинского перевода для восстановления греческого подлинника; по его мнению, перевод является свободным. Однако превосходный знаток древнегрузинского языка Н. Я. Марр в специальной работе (Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI—XII века. СПб., 1909) в результате тщательного анализа текста пришел к противоположному выводу (см. с. 85). Доддс не сомневается в подложности гл. 129 грузинского перевода. Один из его аргументов — употребление слова «демон» как в тексте самого трактата, так и в комментариях Петрици. Действительно, в других главах это слово не встречается; тем не менее этот факт был бы аргументом лишь в том случае, если бы уже была доказана неаутентичность данной главы. Кроме того, слова «демон» или «демоны» вполне допустимы для Прокла, который в своем учении зависел от Ямвлиха. Например, в комментариях к «Тимею» Платона Прокл ясно говорит о богах и демонах (Procli Diadochi in Platonis Timaeus commentarios. Ed. E. Diehl. Tübner, 1903—1906, I, 145, 5—12). Заметим также, что и в «Ареопагитиках» часто говорится о демонах (см. *Петр Ивер*. Ук. соч., I 4, 18, 34). Причем в соответствующих местах доказывается тезис о несубстанциальности зла, так же как у Петрици и Прокла. Зависимость «Ареопагитик» от Прокла вообще и от «Первооснов теологии» в особенности общеизвестна.— *173*.

[189] Т. е. меняясь, передвигаясь (греч.). Это слово часто встречается у Прокла в комментариях к «Тимею», когда он рассматривает виды познания.— *173*.

[190] Вестник богов *Гермес* считался также покровителем хитрости и ловкости (см. также прим. 67).— *173*.

[191] Подразумевается «Парменид» Платона. Положение о подчиненности сущего силе единого важно для понимания развития неоплато-

низма к полному монизму, который у Плотина еще не везде обоснован. Например, в гл. 51, которая называется «Откуда берется зло?», утверждается, что материя не имеет в себе ничего от добра, «ибо материя не обладает бытием, иначе она могла бы таким окольным путем приобщиться к добру» (*Plotin*. Ausgewalte Einzelschriften. Hrsg. R. Beutler und W. Theiler, H. 2, Hamburg, 1960, S. 51). Исходя из факта существования подобных положений у Плотина, некоторые исследователи полагают, что идеалистический монизм впервые обосновывается в работах Порфирия, последовательно доказывающего, что и материя от бога (*W. Theiler*. Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966, S. 177). В философии Прокла монизм уже совершенно очевиден. Именно с этой точки зрения смотрит на античную философию Петрици. Он убежден, что у Прокла проявляется лишь то, что подразумевалось и у Платона.— *174*.

192 См. Рим. 4, 17 (ср. *Платон*. Софист 240е).— *178*.

193 Т. е. на языке не-греков (греч.).— *178*.

194 Неоплатоническое учение о строгой иерархии сущих, в которой каждая ступень для последующего является и причиной и идеалом, была своеобразным теоретическим осмыслением зарождающейся феодальной иерархии и оправданием исключительных прав монарха, одинаково возвышающегося над всеми. Это учение было широко распространено в грузинской культуре. Предшественник Руставели, современник Петрици поэт Шавтели, писал в поэме, посвященной Давиду Строителю:

Непогрешимой и нерушимой
Мощью превысшей самосущности,
Отблеском дальним и безначальным
Ты единенье сфер воздушности

(Ук. соч., с. 102).

Испытавший сильное влияние Петрици и «Ареопагитик» Шота Руставели уподобляет царицу солнцу, которое одинаково возвышено над всеми и освещает всех подданных:

И сорняк, равно как роза, освещается лучами.
Будь в дареньях неизменна с знатью, как и с бедняками

(Ук. соч., с. 34).

Третий замечательный поэт XII в., Чахрухадзе, так восхвалял царицу Тамар:

Облик эфира — лекарь ты мира,
Поле познаний необъятное...

(«Тамариани». Пер. Ш. Нуцубидзе.
Тбилиси, 1942, с. 113).— *180*.

195 *Амблюопия* (греч.) — «слабое зрение», «подслеповатость». О значении термина «темис» см. прим. 38. Петрици излагает смысл

платоновского мифа о пещере («Государство» 515—517b). Он считает, что истина и добро сами по себе познаваемы, однако человеческому мышлению их постижение неподвластно.— *180.*

[196] Учение о свойствах драгоценных камней, причудливо объединяющее результаты трезвого наблюдения и мистику, в Грузии было известно задолго до Петрици В X в. была переведена работа видного деятеля христианской церкви V в. Эпифания Кипрского «О двенадцати драгоценных камнях». Греческий текст этой работы сохранился лишь во фрагментах (см. Шатбердский сборник. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.), с. 127—175) Петрици считает, что наблюдаемые свойства драгоценных камней служат доказательством всеобщности силы единого.— *182.*

[197] Т. е. *делает для нас* ясным, освещает нам: от «дадухиа» (греч.) — «несение факелов», «факельное шествие».— *183.*

[198] *Гефест* в греческой мифологии — сын Зевса и Геры, бог огня, а также название самого огня. В данном месте Петрици имеет в виду именно один из четырех элементов — огонь.— *186.*

[199] По мнению Петрици, христианское учение о творении мира богом *(отчей причиной)* из ничего не противоречит учению об эманации мира из единого. Петрици считал, что эти учения можно согласовать, понимая под творением из ничего эманацию из единого материи. Последнее положение утвердилось в неоплатонизме после Порфирия.— *186.*

[200] Положение о том, что следствие всегда есть убавление силы причины,— основное положение неоплатонизма, исключающее идею возможности происхождения чего-либо нового, т е. развития в собственном смысле слова.— *187*

[201] См. прим. 197 — *191*

[202] «Куча», «объем» (греч.) — *194*

[203] Содержание гл. 174 трактата Прокла А. Ф. Лосев лаконично передает следующими словами: «...мышление и бытие тождественны; но бытие есть деятельность и творчество; следовательно, и мышление есть творчество» (*Прокл.* Ук. соч., с. 163). Петрици, комментируя эту главу, высказывает мысль о том, что в сфере сущих, получивших в той или иной степени форму от единого, все рационально. *Познание* первым разумом, точнее, уразумение идентично *созданию.* Но сила разума не простирается ни на стоящего выше всякой формы, ни на находящегося ниже оформленной сферы, т е. на материю. В этом смысле «самопознание» применимо лишь в отношении к единому. Эта мысль не согласуется с основным положением Прокла и вообще неоплатонизма о том, что предмет познания выше познающего.— *195.*

[204] В гл 179 А. Ф. Лосев находит «самый простой и самый замечательный аргумент Прокла об актуальной бесконечности». Бесконечность несравнима с конечностью. Ее «независимость от конечных операций делает ее, во-первых, чем-то качественно иным, а, во-вторых,

это ее качество есть нечто вполне определенное, не уходящее в пустую бесформенность никогда не кончающихся прибавлений и вычитаний, но всегда устойчивое и данное раз навсегда» (*Прокл.* Ук. соч., с. 164). Грузинский философ на эту сторону дела не обращает внимания, он лишь объясняет, что быть определенным — значит быть ограниченным, т. е. иметь границу. Он указывает, что определенным является все то, что находится в ряду, имеет нечто выше и ниже себя. Актуальная бесконечность, по мнению Петрици, может быть одна, это — единое, бог.— *198.*

[205] В греческих рукописях разночтение, поэтому в переводе А. Ф. Лосева читаем: «...поскольку он не состоит из частей...» (*Прокл.* Ук. соч., с. 104). В тексте, изданном Ф. Кройцером параллельно с переводом Фичино на латинский язык, частица «не» отсутствует. В издании Доддса «не» дано в угловых скобках. Доддс ссылается при этом на гл. 171, где Прокл говорит о том, что разум неделим и «множество в нем пребывает в единстве». Петрици также переводит это положение без «не» и в комментариях подчеркивает бестелесность и непространственность разума как основу его неделимости. В этой связи вспомним и примечание А. Ф. Лосева к гл. 113 прокловского трактата: «Несмотря на составленность из многих элементов, всякое множество может рассматриваться как абсолютная единичность, как некое простое и неделимое качество. По учению Прокла, боги являются именно такими неделимыми единичностями, лежащими в основе всего существующего...» (*Прокл.* Ук. соч., с. 155).— *198.*

[206] Подразумевается гл. 170.— *198.*

[206а] В пер. А. Ф. Лосева: «...и отдельная от тела» (*Прокл.* Ук. соч., с. 106). Греческий текст дает основания и для такого перевода (ср. пер. Доддса и Фичино). Проблема отделимости души именно как нетелесной сущности от тела в неоплатонизме подробно разработана Порфирием, выступавшим против учения о душе последователей Аристотеля (*Porphirios.* Sumikta Zetemata, S. 209).— *201.*

[207] Так называлась *книга*, приписываемая лексикографом Свидой Проклу. Многие исследователи сомневались в правильности этого (см., напр., *Иоанэ Петрици.* Труды, т. 1, с. L—LI). По мнению Л. Г. Вестеринка, «монобиблос» означает лишь маленькую по объему книгу, посвященную какой-либо одной проблеме (*Damascius.* Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1959, p. XXI). Сам Прокл в «Теологии Платона» говорит о нескольких своих *монобиблосах*, посвященных различным проблемам (*Rosán.* Op. cit., p. 39).— *203.*

[208] Комментируя гл. 196 Проклова трактата, А. Ф. Лосев обращает внимание на материалистическую тенденцию излагаемого в нем учения о душе: «Душа, как принцип одушевления, всегда нуждается в том, что она одушевляла бы; и если бы при ней не было того, что она одушевляет, то ей нечего было бы одушевлять, т. е. она не была бы

одушевлением, не была бы, значит, и душой. Но если так, то это означает, что душа немыслима без тела, что при ней всегда существует адекватное ей тело. При этом если душа бессмертна, то и находящееся при ней тело тоже бессмертно... Это учение Прокла свидетельствует о том, насколько оно далеко от спиритуализма западноевропейской метафизики» (*Прокл.* Ук. соч., с. 165).— *206.*

[208a] См. «Комментарии к „Тимею"» Прокла (Op. cit., vol. III, p. 336).— *206.*

[209] См. прим. 26.— *209.*

[210] От *птеророео* (греч.) — «терять крылья», «терять перья». Слово взято из платоновского «Федра» 246 с.— *210.*

[211] Т. е. говорит иносказательно (Быт. 1, 3, 7). См. также прим. 72 и 212.— *210.*

[212] *Адам,* согласно Библии,— первый человек, созданный богом. Петрици, стремясь показать тождественность содержания Библии и сочинений Платона, высказывает мнение, что Адам до грехопадения был духом. Грехопадение, как неразумение, непонимание величия и благости бога, означает отделение от духа и обретение тела. В такой интерпретации библейское грехопадение и падение душ в тела, по «Федону», вполне согласуются друг с другом. Петрици здесь следует Филону Александрийскому (см. *Г. Г. Майоров.* Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 531). Объяснить смысл запрета бога вкушать плод от древа познания добра и зла (Быт. 3, 22) было нелегкой задачей для теодицеи, т. е. оправдания бога. Так, писатель X в. Георгий Мерчуле в «Житии Григория Ханцтийского» говорил, что «Адам вкусил плод, который пока еще не был спелым» (см. Хрестоматия по древнегрузинской литературе, т. I. Тбилиси, 1946 (на груз. яз.), с. 130).— *211.*

[213] Здесь «в кожаное одеяние» (греч.). См. Быт. 3, 21.— *211.*

[214] Данная часть текста, следующая за комментариями и названная С. Каухчишвили и Ш. Нуцубидзе «Послесловием», неоднородна по своему содержанию и чрезвычайно трудна для понимания. Некоторые фрагменты «Послесловия», по-видимому, включены в данную работу не очень компетентными редакторами или переписчиками из других сочинений Петрици.— *213.*

[215] Как установил канд. хим. наук Ю. Абуладзе, речь идет о лидите, или лидийском камне. Этот *камень* применяется для быстрого анализа драгоценных металлов. Такой метод анализа был известен уже древним грекам и римлянам. Лидит они добывали из наносов рек в Лидии, отсюда и его название. В зависимости от того, какой цвет принимали нанесенные этим камнем на металл черты при смачивании специальными растворами, определяли содержание сплава золота и других металлов с точностью до 0,5 % (см. *Е. Маренков.* Справочник пробирера. М., 1953, с. 82—104). В Грузии этот камень назывался «кидонт» (см. *С. С. Орбелиани.* Соч., т. IV, с. 75).— *213.*

[216] Речь идет о «Первоосновах теологии». Петрици называет их *книгой молитв* потому, что в рамках неоплатонизма логический путь познания отождествлялся со ступенями молитвы. Вспомним, например, значение молитвы в учении Прокла, ее соотношение с теоретическим познанием. В комментариях к «Тимею» Платона Прокл, принимая мысль Порфирия о том, что «человек является храмом божиим», понимает «ступени молитвы как моменты возвышения познания». Это возвышение осуществляется устранением временных и случайных моментов (*W. Beierwalter*. Op. cit., S. 317). *Виноградник* (т. е. учение Христа), *защищенный оградой* (т. е. философией),— образ, выражающий средневековое представление о соотношении философии и теологии (ср. аналогичный образ у Ефрема Мцыре: *Иоанн Дамаскин*. Ук. соч., с. 67).— *213*.

[217] По Петрици, религиозные Орфеевы гимны имели для греческой мысли такое же значение, какое послания Павла имели для христианства. Вот почему эти послания Петрици называет *Орфеевой книгой*.— *214*.

[218] 1 Рим. 6,6. Ср. Деян. 13, 22.— *214*.

[219] Т. е. через евреев: *Авраам*, согласно Ветхому завету,— родоначальник еврейского народа.— *214*.

[220] Т. е. Павел, см. прим. 217.— *214*.

[221] Исх. 9, 23—24.— *214*.

[222] Т. е. Прокл. Имеются в виду его комментарии к «Тимею» и «Пармениду» Платона, которые Петрици особенно ценил. Ср. Пс. 103. 19.— *215*.

[223] Здесь и ниже Петрици дает свою (и Проклову) интерпретацию псалмов *Давида* — согласно Ветхому завету, могущественного и мудрого царя евреев, сразившего в молодости великана Голиафа.— *215*.

[224] Петрици свободно интерпретирует учение апостола Павла, чтобы показать приемлемость неоплатонизма для официальной христианской доктрины. Сам Павел, как известно, не раз выказывал свою неприязнь к философии. См. Колосс. 2,8; 1 Рим. 22—25; 1 Коринф. 3, 19.— *215*.

[225] Имеется в виду библейский царь Давид (см. прим. 223).— *216*.

[225a] Пс. 54, 23.— *216*.

[226] *Эпикурейцы* — последователи греческого философа-материалиста Эпикура (341—270 до н. э.), который уже Климентом Александрийским (ок. 150 — ок. 215) считался самым непримиримым врагом христианства. В борьбе против Эпикура объединились философы-идеалисты и идеологи христианства. Петрици пользуется этим фактом для доказательства полной согласованности прокловского неоплатонизма и христианской теологии.— *216*.

[227] См. прим. 73.— *216*.

[228] Здесь рассматривается вопрос о соответствии имени сути предмета. Проблему «правильности имен» поставил Платон в «Кратиле».

Он отрицал распространенное среди софистов мнение, что имена придаются вещам по договоренности. Сам Платон склонен был считать, что имена выражают сущность и природу вещи, хотя он и не настаивал категорически на этом мнении. Для Аристотеля имена «имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени. А [возникает имя], когда ставится знак, ибо нечленораздельные звуки хотя и выражают что-то, как, например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя» («Об истолковании» 16а25). Неоплатоники Гиерокл (V в.) и Аммоний Гермий (VI в.) считали, что имя должно отражать что-то из содержания предмета. Наименование представляется абсурдным, если, например, плохого человека назовем Агафон (т. е. «добрый») или атеиста — Еусебий (т. е. «благочестивый») (*T. Kobusch.* Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Munchen, 1976, S. 63). Петрици считает, что первые имена, данные вещам высшей силой, всегда истинны, т. е. выражают природу предмета; этого нельзя сказать об именах чувственных, преходящих вещей, которые дает человек.— *216.*

[229] Т. е. мгновенному исчезновению: *арти* (греч.) — «немедленно», «сразу». *Идолообразное* — от «ейдолон» (греч.) — «выделение», «призрак», «идол».— *217.*

[230] Пророк — Моисей (см. Быт. 1, 1—26).— *217.*

[231] См. Пс. 18,2.— *217.*

[232] Начало поэмы *Гесиода* — древнегреческого поэта VIII в. до н. э., где дается первая дошедшая до нас попытка систематизации богов греческой мифологии. *Хаос* — первичное, бесформенное состояние мира, мрачная бездна. *Эреб* — подземное царство мрака, сын Хаоса и отец Эфира. Согласно орфической теологии, Хаос и Эфир, как безграничность и ограниченность, по времени произошли вместе (*Rozán.* Op. cit., p. 127). Начиная с Платона, и Хаос и Эреб оба считаются олицетворением темной хаотичной материи. «По мнению других философов, Хаос произошел из Caligo — первоначального мрака и вместе с ним произвел Ночь и День, Эреб и Эфир» (Реальный словарь классических древностей по Ф. Любкеру. СПб., 1885, с. 277). Как известно, Проклу принадлежали «Комментарии к „Трудам и дням“ Гесиода» и «Комментарии к Гомеру» (Ibid., p. 36, 57).— *217*

[233] *Мани* (216 — ок. 277) — основатель манихейства, странствовавший по Азии легендарный проповедник дуалистической религиозной доктрины об изначальности добра и зла. Тезис о субстанциальности зла наряду с добром оказал большое влияние на развитие европейской мысли. О силе этого влияния говорит, например, тот факт, что даже в XVIII в. Дж. Беркли свой главный труд «О принципах человеческого знания» направил против последователей *«атеизма* или *манихейской ереси» (Дж. Беркли.* Соч. М., 1978, с. 245).— *217.*

[234] Т. е. Павел.— *218.*

[235] В том, что *диск Солнца* Петрици называет *глазом Солнца,*

картвелологи видят отражение древнейшего из культов — культа Солнца (см. *Г. Климов.* О древнегрузинском mzis — tuali. Georgica. Jena — Tbilissi, 1980, S. 60—62).— *218.*

[236] Ср. «Пир» 205d—208c.— *218.*

[237] См. прим. 32.— *219.*

[238] *Следующая за природой книга* — «Метафизика». Петрици называет ее теологией, что было принято в неоплатонизме (см. *Диоген Лаэртский.* Ук. соч., с. 445). Неоплатоники исходили и из высказываний самого Аристотеля (см. 1026a18: «...имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном...»). «Метафизику» называли теологией также Авиценна (см. «Даниш наме». Сталинабад, 1952, с. 198) и Николай Кузанский (см. Соч., т. 2, с. 115).— *219.*

[239] *Симия* (греч.) — «знак», «эмблема», «знамение», «математическая точка».— *219.*

[240] Как установил С. Г. Каухчишвили, источником высказываний Петрици о *движении* элементов является труд Аристотеля «О небе» (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. I, с. XXXIV). Аристотель пишет: «Все движущееся всегда изменяется от чего-то к чему-то, и эти «от чего» и «к чему» различаются по виду... огонь и земля также движутся не в бесконечность, а в противоположные места» (227a15—25).— *220.*

[241] По мнению Каухчишвили, рассуждения о пятой сущности Петрици напоминают соответствующие рассуждения Григория Назианзина в его работе «О теологии» (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. I, с. XLIX). Как видно из настоящего «Послесловия», Петрици хорошо знаком с трудами Григория, однако в данном месте, по нашему мнению, он исходит все-таки из самого Аристотеля, иначе он сослался бы на Григория Назианзина, как делал во всех других случаях.— *220.*

[241] По Петрици, *пятая сущность* — первое созданное и ей свойственно сферическое движение. Аналогичные мысли находим у Платона: «Ибо такому телу из семи родов движения он уделил соответствующий род, а именно тот, который ближе всего к уму и разумению. Поэтому он заставил его однообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом...» («Тимей» 34a). Таким образом, надо полагать, что слова «наш пророк» относятся к Платону. См. также прим. 73.— *220.*

[242] Т. е. го́лоса (греч.).— *220.*

[243] Названия голосов в грузинском трехголосном пении.— *220.*

[244] По мнению Петрици, пифагорейцы считали число *семь* священным потому, что оно нечетно, т. е. в нем заключена сила христианской Троицы. Петрици вслед за пифагорейцами отдает предпочтение нечетному числу перед четным. Ср. отношение к числам Порфирия (см. *Диоген Лаэртский.* Ук. соч., с. 475) и Давида Анахта (см. *Давид Анахт.* Соч., с. 80). В данном вопросе Давид Анахт и Петрици, видимо, исходили из какого-то об-

щего источника, но выводы их различны. О значении чисел в неоплатонизме см. «Damascius...», p. 468.— *221.*

[245] Т. е. пифагорейцев, которых *италийцами* называл Аристотель («Метафизика» 987а30), а также Августин («О граде божием» VIII), потому что они подвизались в Италии (см. *Г. В. Тевзадзе.* К пониманию одного места «Послесловия» Петрици.— Сообщения АН Груз. ССР, 1955, т. XV, № 9, с. 739—744).— *221.*

[246] Пс. 102,15 сл.— *222.*

[246а] По мнению Ш. Нуцубидзе и С. Каухчишвили, следует считать, что существовал и более ранний перевод книги Прокла, который ныне утерян. С этим не согласны К. Кекелидзе и И. Лолашвили, которые полагают, что стоящее в переводе груз. слово «куалад» не обязательно понимать как указание на *вторичный* перевод *(переложение).* Трудно допустить и что речь идет об «Ареопагитиках», представлявших собой истолкование «Первооснов теологии». В то же время с достоверностью не установлено, действительно ли данная часть «Послесловия» относится к «Рассмотрению...». Насколько можно судить, это скорее фрагмент комментария Петрици к собственному переводу какого-то канонического сочинения.— *222.*

[247] Петрици предлагает свою редакцию первой книги Ветхого завета. Акт создания богом человека, по мнению Петрици как неоплатоника, обязательно включает в себя ступени эманации. Человек создается не как подобие бога, а как подобие образа бога, т. е. подобие подобия. Заметим, что эта редакция Петрици имела заметное влияние на грузинскую культуру (см., напр., памятник средневековой грузинской литературы «Покаянное песнопение» Давида Строителя и важный конфессиональный документ «Мцхетская Библия».— Мцхетская рукопись. Изд. Е. Дочанашвили. Тбилиси, 1981 (на груз. яз.), с. 49). Для Петрици в иерархии сущих образом и подобием может быть лишь непосредственно следующее. Человек же не является непосредственно следующим за единым, поэтому образом и подобием единого Петрици называет Христа (см. гл. 29), а человека — образом образа.— *222.*

[248] Ср. Матф. 7,6.— *223.*

[248а] Ср. Пс. 131, 4.— *223.*

[249] *Экклезиаст* — автор одной из книг Ветхого завета, приписываемой царю Соломону. На груз. яз. эта книга была переведена в X в. Петрици имеет в виду слова последней главы: «Старался Экклезиаст приискивать изящные изречения, и слова истины написаны им верно» (12, 10).— *223.*

[250] См. прим. 9.— *223.*

[250а] Пс. 55, 7.— *224.*

[251] Имеется в виду *Давид Строитель,* который, будучи просвещенным монархом, не ограничивал свободу вероисповедания и покровительствовал науке.— *224.*

[252] *Немесий Эмесский* (IV—V вв.) — неоплатоник, создатель христианской антропологии, автор работы «О природе человека» (см. *В. С. Владимирский.* Антропология и космология Немезия еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. *W. Jaeger.* Nemeseos von Emesa. Berlin, 1914).— *225.*

[253] Петрици имеет в виду 150 песен Псалмов Давида, и эта часть «Послесловия», вероятно, относится к его комментариям Псалмов. *Акант* (греч.) — декоративное растение медвежья лапа, считавшееся очень редким. Данный стих еще раз показывает, что Петрици признавал единство ветхозаветного и языческого мировоззрений.— *225.*

[254] *Гомер* — древнегреческий поэт VIII в. до н. э., предполагаемый автор «Илиады» и «Одиссеи». *Патарийской козой* Петрици называет упоминаемую у Гомера патарийскую химеру, у которой было туловище козы; кроме того, греч. «химера» означает «молодая коза».— *225.*

[255] Имеется в виду Григорий Назианзин, произведения которого не раз переводились на грузинский язык. Далее Петрици приводит его слова из «Эпитафии на Василия Великого» (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. 1, с. XXXVI). Позиция Назианзина в отношении платоновской философии была особенно близка Петрици (см. также прим. 256).— *255.*

[256] *Василий Великий* (330—379), епископ Кесарийский, был самым видным из трех деятелей каппадокийской церкви. Два других: младший брат Василия — Григорий, епископ Нисский, и Григорий Назианзин (см. прим. 255). Исследователи не раз отмечали особое влияние каппадокийцев на древнегрузинскую культуру (см. *М. Гогиберидзе.* Руставели, Петрици. Прелюдии. Изд. И. Мегрелидзе. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.), с. 24). Как видно из текста, Петрици, вероятно, был знаком с работами Прокла «Десять сомнений о провидении» и «О существовании зла», которые ныне утеряны и сохранились лишь в переводе В. Моербеке, секретаря Фомы Аквинского, на латинский язык (*Rosan.* Op. cit., p. 38).— *225.*

[257] *Минос* — мифический царь и законодатель Крита, по приказу которого Дедал построил лабиринт. *Радамант* — мифический царь Крита. брат Миноса. После смерти оба брата стали судьями подземного мира.— *227.*

[258] *Элисий* — в греческой мифологии благодатная местность, где живут счастливые люди. Как установил Каухчишвили, Петрици здесь, так же как и выше в рассказе о Миносе, Радаманте и лабиринте, исходит из «Сборника» комментатора Григория Назианзина Ноннэ (VI в.), который старался все ценное, с его точки зрения, в греческой философии согласовать с Библией (см. *Иоанэ Петрици.* Труды, т. 1, с. XLV—XLVII).— *228.*

[259] Все, что Петрици говорит о Притчах, Экклезиасте и «Песне песней», взято из беседы Василия Великого (см. *Василий Великий.* Творения, т. IV, с. 13—14).— *228.*

[260] *Внешними*, т. е. философами, а не богословами. Термин употреблялся в грузинском языке с X в. (см. *Г. Мерчуле.* Житие Григория Ханцтийского.— Хрестоматия древнегрузинской литературы).— *228.*

[261] В эпоху Петрици слово «миля» часто употреблялось в грузинской литературе. Встречалось оно и в переводах персидской прозы, например в известном памятнике персидской литературы «Амиран Дарезаниани» (см. Грузинская проза, т. II. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.), с. 126).— *228.*

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ *

* Указатели составлены Г. В. Тевзадзе.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ОГЛАВЛЕНИЕ

Петрици Иоанэ

П 30 Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха/ Редкол.: М. Б. Митин (пред.) и др.— М.: Мысль, 1984.— 286 с.— (Филос. наследие).— В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.

В пер.: 1 р. 50 к.

Иоанэ Петрици (XI—XII вв.) — крупнейший грузинский философ средневековья. Творчество Петрици положило начало грузинскому философскому Ренессансу, в истории мировой философии оно явилось одним из тех звеньев, которые сохранили античную мысль и передали ее последующей культуре. «Рассмотрение Прокла Диадоха и платоновской философии» — основное произведение Петрици, впервые на русском языке оно было издано в 1942 г.; перевод был осуществлен с рукописи XVII в., предлагаемый перевод осуществлен с рукописи XIII в. Для читателей, интересующихся историей отечественной и мировой философии.

П $\frac{0302010000\text{-}025}{004(01)\text{-}84}$ 18-84 ББК 87. 3 1Ф

Иоанэ Петрици

РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редактор *А. В. Матешук*
Младшие редакторы *К. К. Цатурова, Ю. В. Сокортова*
Оформление серии *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Ж. М. Голубева*
Корректор *Т. С. Пастухова*

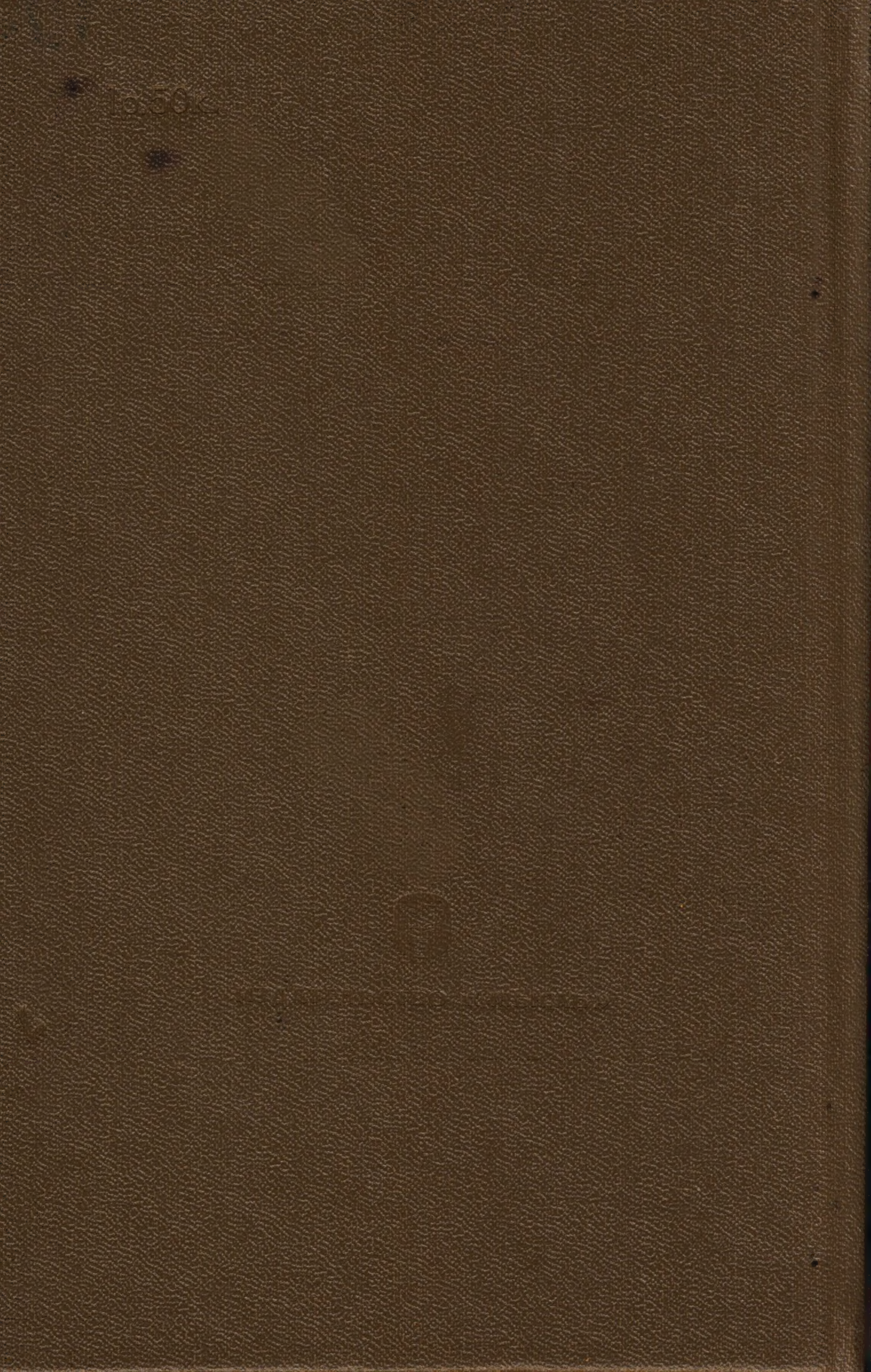
ИБ № 1959

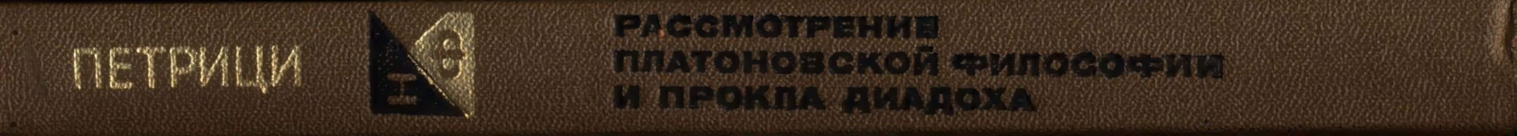
Сдано в набор 05.05.83. Подписано в печать 03.01.84. Формат $84 \times 108^1/_{32}$. Бумага типогр. № 1. Обыкн. нов. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 15,33 (с вкл.). Учетно-издательских листов 16,36 (с вкл.). Усл. кр.-отт. 15,23. Тираж 25 000 экз. Заказ № 914. Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!


1р.50к.


ПЕТРИЦИ
ФН
РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА